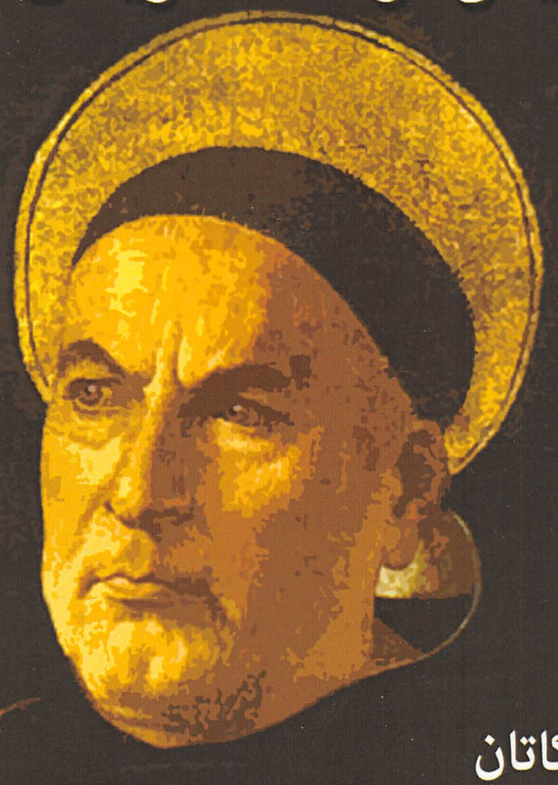
المركز القومى للترجمة

علم الإنسان السياسى
لدى القديس توما الأكوينى



تأليف: إيف كاتان

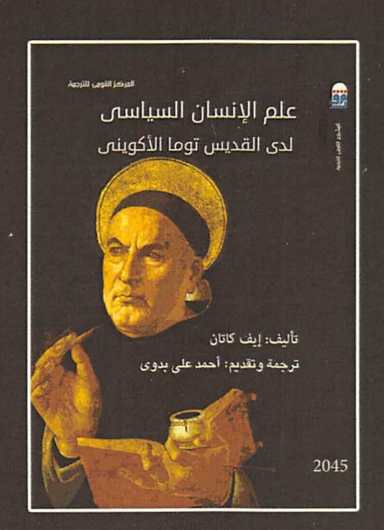
ترجمة وتقديم: أحمد على بدوى

204

كثيرًا ما يُعتدُّ بفكر توما الأكويني - مثلما بفكر سائر مفكرى العصر الوسيط - باعتباره فكرًا تمَّ تجاوزُه تاريخيًّا... فكرًا تعامل مع إشكاليات انقضت نهائيًّا، ويُرتضَى التخلِّى للمؤرخين المتبحرين عن دراسة ذلك الفكر الغابرِ وغير النقدى؛ العاجز عن مجابهة ما فى عصرنا من معضلات.

إن هذه الدراسة تُمَثِّل نوعًا من إعادة التكوين "الموضوعى" للمذهب الأكوينى، ولا هوَ بعدُ متعلق بـ"غدوّ المرء توماويًّا". بما يفوق هذا تواضعًا، يتعلق الأمر بالإقرار بمجالٍ للتفكير كان ذلك الذى للأكوينى، وبمحاولة ولوج ذلك المجال، لتجديد تفكيرنا الشخصى، أو على الأقل لإثراء هذا التفكير؛ متى انصبّ على هذه المسألة التى تتخلَّل تاريخ الفلسفة بأجمعه... مسألة الإنسان، وبمزيدٍ من الدقة، مسألة الإنسان العائش فى مجتمع: الإنسان "السياسى".

والكتاب يقدم قراءةً فى بعض نصوصٍ لِتوما الأكوينى، وهى نصوصٌ باتت غير مُتاحة لمعظمنا، وإن كان موضوعها حياتنا المشتركة.



علم الإنسان السياسى

لدى القديس توما الأكوينى

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 2045
- علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكوينى
- إيف كاتان
- أحمد على بدوى
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:
L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE DE THOMAS D'AQUIN
Par: Yves Cattin

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة.   ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤   فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com   Tel: 27354524   Fax: 27354554

علم الإنسان السياسى

لدى القديس توما الأكوينى

تـألـيـف: إيـف كـــاتـــان
ترجمـــة وتقديم: أحمد علـى بـدوى



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كاتان، إيف

علـم الإنسان السيـاسى لدى القـديس تومـا الأكـوينى/

تأليف: إيف كاتان ، ترجمة وتقديم: أحمد على بدوى
ط ١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٣
٣٧٢ ص، ٢٤ سم
١ - الأنثروبولوجيا
٢ - السياسة - الأنثروبولوجيا
(أ) بدوى، أحمد على (مترجم ومقدم)
(ب) العنوان ٥٧٣

رقم الإيداع ٣٢٩٩ / ٢٠١٢

الترقيم الدولى: I.S.B.N - 978-977- 704 - 951- 1

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

تقديم المترجم

"إن كان الفعل الإنسانى يَظهر نتيجة لأوضاع سالفةٍ بعينها، فإنه كذلك يظهر إفصاحِ عن مفاهيم متعاقبة".

أوتو نويرات

فى مؤلَّفه *Empirische Soziologie* ("علم الاجتماع التجريبى"، بالألمانية، فيينا سنة ١٩٣١).

فى أرض اليونان قبل التاريخ الميلادى بنحوِ أربعة قرون، استهل أرسطو الذى دأب القديس توما الأكوينى فى كتاباته على الإشارة إليه بلقب "الفيلسوف"، وكأنه الفيلسوف الوحيد! – كتابَه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" الذى أوسعه القديس توما شرحًا بل أفرد له من بين مؤلَّفاته عملاً كاملاً[١]، أقول: إن أرسطو استهل كتابَه ذاك بِنَصٍّ جرىء شغل الفصل الأول بأكمله وبعضًا من الفصل الثانى، ذلك النص الذى سنورد أدناه ترجمةً عربيةً له كاملاً (والذى تسترسل عباراته عبر نهاية الفصل الأول إلى مُستهلّ الفصل الثانى، دون مبرر منهجى واضح لذلك التقسيم). فى النصِّ المذكور شدَّد أرسطو على تعريف الخير، وإن لم يبادر إلى ذلك التعريف، وقَرَنَ السعى إلى الفضيلة بالبحث فى السياسة، على نحوِ جامعٍ مانع! وهذا على الرغم من أن عمل أرسطو ذاك كان فى الأخلاق لا فى السياسة، وأنه كَرَّس للسياسة عملا آخر بأكمله: هو كتابه فى "السياسة"، الذى خصَّه القديس توما

(١) سترد الإشارة إليه فى متن الترجمة برمز *In de Ethic.*

هو الآخر بشرحٍ شَغَلَ – من بين مؤلَّفاته هو – عملاً آخر[١]، لكن شرح الأكوينى لم يكتمل، إذ لم يتجاوز القسمَ السادس من الكتاب الثالث من عمل أرسطو ذاك، البالغ ثمانية كتب، ومصطلح "الكتاب" فى هذا المقام، كان يعنى "اللفافة من الورق)"، أىْ بما يقارب حجم ما نشير إليه فى عصرنا بلفظ "الفصل".

فى مؤلَّفه عن "الأخلاق" الذى اتخذ جزءًا من عنوانه من اسم نجل الفيلسوف الذى أهدى العمل إليه، ومنذ أول سطرٍ فى الكتاب الأول منه، كتب أرسطو قائلاً إنّ "(١) مَنْحَى كل صنعةٍ وكل بحثٍ بل وكل تَدبُّرٍ مُمْعَنٍ فيه، يلوح أنَّه صَوْبَ خيرٍ ما. وعليه فإن فى القيام بتعريفِ ذلك الذى إليه المنحى فى جميع الأحوال: الخير، الصواب كل الصواب. على الرغم من أنه يبدو واضحًا وجودُ فارقٍ بين الغايات.(٢) هى تارةً فعاليات تظهر لذاتها، وتارة أخرى تَنتُج – بالإضافة إلى تلك الفعاليات – أفعال. فى حالة التَحَقُّق من غاياتٍ بعينها بالإضافة إلى الأفعال، فإن نتائج الفعل تكون بالطبيعة أهم من الفعاليات. (٣) بحكم وجود أفعالٍ وصنائع وعلوم متعددة، توجد بالمثل غايات متعددة: الصحة هى غاية الطب، والسفينة هى غاية التشييد فى البحر، والثراء هو غاية علم الاقتصاد. (٤) كل ما هو مُعَيَّنٌ من صنائع وعلوم من هذا النوع، تابعٌ لعلْمٍ رئيس! على سبيل المثال، فإن علم الفــروسية تتبعه صَنْعة أعنّة الخيل، وتلك التى لجميع ما يخص مُعِدّات الفارس. [و] تلك الصنائع بدورها – بمثلما كُلٌ فعلٍ فى الحرب – تتوقف على علم العسكرية. الشىء نفسه فيما يخص غيرها التابعة بالمثل. على نفس النحو فإن غايات جميع العلوم المعمارية هى أهم من العلوم التابعة. (٥) إنما وفقًا لتلك تكون متابعة هذه. من ناحيةٍ أخرى، فمـــا مـــن أهميـــةٍ بالغة لكَوْن الفعاليات ذاتها هى هدف أفعالنا، أو للسعْى – بالإضافة – إلى نتيجةٍ أخرى من العلوم التى ذُكِرَت تَوًّا.

---

(١) سترد الإشارة إليه فى متن الترجمة برمز *In de Polit.*.

"(**الفصل الثانى، رقم ١**) إن كان صحيحًا وجود غايةٍ ما لأفعالنا نرجوها لذاتها، بينما لا يكون السعى إلى الغايات الأخرى إلا لهذه الغاية الأولى نفسها. [و]إن كان صحيحًا كذلك أننا لا نقرر ما نفعله فى كل الملابسات مُحتكمين إلى غايةٍ تلو أخرى (لَسنضلُ [فى هذه الحالة] إلى ما لا نهاية، وستفرغ نزعاتنا من محتَواها وتَغدو بلا نتيجة) فمن البديهى أن هذه الغاية الأخيرة، قد تكون الخير بل إلى الخير الأسمَى. (٢) أليس صحيحًا أنّ للمعرفة بهذا الخير أهميةً كُبرَى بالنسبة إلى الحياة الإنسانية، وأننا بامتلاكها سيَسْنَحُ لنا اكتشاف ما يحْسُن فعله، كمثلما الرامون بالسهام يثبتون عيونهم على الهدف الواجب التصويب إليه. (٣) إنْ كان الأمر على هذا النحو، فعلينا أن نجهد لكى نُحدّد بدقةٍ – وإن على نحوٍ إجمالى – طبيعة ذلك الخير، وكى نذكر إلى أى العلومِ أو إلى وسائل الفعل ينتمى. (٤) قد يبدو أنه ينتمى إلى سَيِّد العلوم، ذلك الـمُنَظِّم بدرجةٍ رفيعة تفوق كل درجة. إنه علم السياسة فيما يظهر. إنه [العلم الذى] يقرر ما هى العلوم التى لا غِنَى عنها فى الدول، ويُعَيِّن تلك التى ينبغِى على كل مواطنٍ أن يدرسها وبأىّ كيفية [يجب أن يفعل ذلك]. أفَلا نرى بالفعل أنّ العلوم الأوفر حظًا من التقدير – كالعسكرية والاقتصاد والبلاغة، على سبيل المثال – خاضعةٌ له؟ (٦) بما أن السياسة تستخدم العلوم الأخرى العملية، وأنها تَسُنُّ ما ينبغى فعله وما ينبغى تَجَنُّبُه، فإن الغاية التى تنشدها قد تشمل تلك التـى للعلـوم الأخـرى، [وهـذا] إلـى درجة كَوْن السياسة [هى] الخير الأسمى للإنسان..".[١]!!

---

(١) أرسطو: "الإخلاق إلى نيقوماخوس"، الكتاب الأول، الفصل الأول كاملاً وبداية الفصل الثانى. ونحن هنا بالتحديد نرجع إلى ترجمة *Jean Voilquin* إلى الفرنسية لمؤلَّف أرسطو، تلك الترجمة المصحوبة بنشرةٍ كاملة للأصل اليونانى لمتن العمل، والتى اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس*Éthique à Nicomaque*. وهى صادرة من باريس (نشر *Garnier*، د. ت.). تُنظر ص ٣ و ٥.

إن كان نص أرسطو – هذا – قد قوبِل فى أوروبا القرن العشرين بتَحَفُّظٍ مبعثه هذه الجرأة فى إخضاع الأخلاق للسياسة[١]، فلعل لهذا التحفظ – الذى قد لا يكون مبعثه سوى تألُّم الوتر الحسّاس بفعل مَسَّ الحقيقة! – جذورًا تمتد فى الماضى قرونًا. ففى أوروبا القرن الثالث عشر، فَصَلَ شارح أرسطو، القديس توما الأكوينى ما كَتَبَه فى الأخلاق عمّا كتبه فى السياسة، خاصًّا الفضيلةَ بمباحث مستفيضة، منها على سبيل المثال ذلك الفصل – الثانى من فصول الكتاب الثالث من عمله الضخم "مجموعة الردود على الأمم"[٢] – الذى بعنوان "إن كل فاعلٍ يقصد بفعله خَيْرًا"، واللاحق للفصل الذى عنوانه "إنّ كل فاعلٍ يفعل ما يفعله، لغايةٍ"[٣].

---

(١) المصدر السابق – المذكور فى الهامش السابق مباشرةً عينه، ص ٥١١ (ملحوظة للمترجم، *Jean Voilquin*).

(٢) الذى سترد الإشارة إليه فى هوامش متن الترجمة برمز *C.G.* اختصارًا لـــ *Contra gentiles*.

(٣) والنص الكامل إلا أقل القليل) للفصل الثالث هو:

"إن علينا بعد هذا [يقصد بعد الفصل الثانى من الكتاب الثالث] أن نُظهر أن كل فاعلٍ يفعل [ما يفعله] لخَيْر. كَون كل فاعلٍ يفعل [ما يفعله] لغايةٍ، قد أُوضِح من كون كل فاعل ينحو صَوْب شىءٍ مُحدَّد. لكن ذاك الذى ينحو صوبه الفاعل على نحوٍ محدد، لا بد أن يكون مُلائمًا له، لأن الفاعل لن يكون نزّاعا إليه إلا بفضل بعض التوافق به. غير أن ما هو ملائمٌ لشىءٍ ما، هو خَيْرٌ له، إذن فإن كل فاعلٍ يفعل [ما يفعله] لخَيْر.

أكرِّر أن الغاية هى ما يجد فيه نزوع الفاعل أو الـــمُحرِّك التوّاق، بمثلما يجد الشىء الذى يُحرِّك مُستقرًا لهما. أمّا والمعنى الجوهرى للخَيْر هو أنّ فيه الحدّ الأقصى للتوْق، بما أن 'الخيْر هو ما يتوق إليه الجميع' فمن ثَمّ يكون فى سبيل الخيْر كل فعلٍ وحركةٍ.

بالإضافة فإن كل فعلٍ وحركةٍ يُريان باعتبارهما مُرتّبين على نحوٍ ما للوجود. أكان محفوظًا فى الفصائل أم فى الفرد، أم مُكتَسبًا منذ عهدٍ قريب. أمّا وحقيقة كون الوجود نفسها هى خَيْرٌ، فمن ثَمّ يكون فى سبيل الخَيْر كل فعلٍ وحركةٍ.

بالإضافة مَزيدًا فإن كل فعلٍ وحركةٍ هما فى سبيل اكتمالٍ ما. وحتى إن كانت الحركة نفسها هى الغاية، فمن الواضح أنها اكتمالٌ ثانوىٌّ للفاعل، لكن إن كانت الحركة تغييرًا فى المادة الخارجية، فمن البديهى أن الـمُحرِّك يقصد الحصول على اكتمالٍ ما فى الشىء الجارى تحريكه. بل إن الشىء الجارى تحريكه ينحو كذلك صوب هذا، إن كانت الحالةُ حالةَ حركةٍ طبيعية. أمّا ونحن نصف ما هو كاملٌ بأنه خيْر، فإذن يكون فى سبيل الخَيْر كل فعلٍ وحركةٍ.

بالإضافة مَزيدًا بعد، فإن كل فاعلٍ يقوم بما يفعله، وفقًا لما يكون على نحوِه الفعل، وهو فى فعله ينحو إلى إنتاج شىءٍ ما مثله هو نفسه. إذن فإنه ينحو صوب فعلٍ ما، لكن كل فعلٍ فيه شىءٌ من خَيْرٍ يُمثِّل جُزءًا من طابعه الجوهرى، لأنه ما من شىءٍ شريرٍ خِلْوٍ من حالةٍ تُعجِز قُوَّته عن فعلها، من ثَمّ فإن كل فعلٍ، هو فى سبيل خَيْرٍ.

أكرر أن الفاعل العاقل يفعل [ما يفعله] فى سبيل غايةٍ، بمعنًى أنَّه يقرر الغاية لنفسه. من ناحيةٍ أخرى فـــإن الفاعـــل الذى يفعل [ما يفعله] عن دافعٍ طبيعى، لا يقرر الغاية لنفسه، بما أنه لا يعرف معنًى لغايةٍ، بل بالأحرى يُدفَع صوب غايةٍ تَقَرَّرت له بفعل كائنٍ آخر. وهذا رغم أنه يفعل [ما يفعله] لغاية، كما أوضحنا فى الفصل السابق. بيد أن الفاعل العاقل لا يقرر الغاية لنفسه، إلا إن كان فى قيامه بهذا يعتد بالطابع العقلانى للخَيْر، لأن أىَّ موضوع للعقل لا يُحقِّز إلا بفضل المعنَى العقلانى للخَيْر؛ الذى هو موضوع الإرادة. من ثَمّ فحتى الفاعل الطبيعى لا يتم تحريكه ولا هو بمُحَرِّكٍ فى سبيل غاية، إلا من حيث تكون الغاية خَيْرًا. فإن الغاية تُقَرِّرُها للفاعل الطبيعى شَهِيّةٌ ما. من ثَمّ فإن كل فاعلٍ يفعل [ما يفعله]، فى سبيل خَيْرٍ.

بالإضافة فإن لتَجَنُّب الشر نفسَ السبب العامّ الذى للسعى إلى الخَيْر، تمامًا مثلما أن للحركة إلى أسفل وللحركة إلى أعلى نفس السبب العامّ. لكن المعروف عن الأشياء كافَّةً أنها تجهد للنجاة من الشر، بل إن الفواعل العاقلة قد تتحاشَى شيئًا ما؛ لهذا السبب: تتعرَّف عليه كشىءٍ شرير. أمّا والفواعل الطبيعية كافة تقاوم بأقصى قواها الفساد، وهو ما فيه شرّ لكل فرد، فمن ثَمٍّ يكون فعل الأشياء كافّةً مُتَوَخِّيًا خَيْرًا.

بالإضافة مزيدًا فإن ما ينتج عن الفاعل، يُذكر عنه أنه يقع مصادَفةً أو بفعل الحظ، ولكن بخلاف مقصد الفاعل. بيد أننا نلْحظ أن ما يقع تصاريف الطبيعة هو دائمًا – أو فى معظم الأحوال

– للأصلح. على هذا النحو ففى عالَم النباتات تُنسَّق الأوراق بحيث تحمى الثمرة، وفيما بين الحيوانات تُهيَّؤ أعضاء البدن على نحوٍ بفعله يتمتع الحيوان بالحماية. إذن فإذا حدث هذا بخلاف مقصد الفاعل الطبيعى، فلَكان مصادفةً أو بفعل الحظ. لكن هذا مستحيل، لأن الأشياء التى تقع دائمًا أو فى معظم الأوقات، لا هى مصادفةً ولا أحداثٌ طارئة. إنما التى تقع على هذا النحو، هى تلك لا تقع إلا قليلاً. مَن ثَمّ فإن الفاعل الطبيعى ينحو صوب ما هو أفضل، ومن البديهى بأكثر من هذا كثيرًا أن الفاعل العاقل يفعل هذا. لذا فإن كل فاعل يقصد الخَيْر، عندما يفعل [ما يفعله].

بالإضافة مَزيدًا بعد، فإن كل ما يجرى تحريكه يساق إلى الحد الأقصَى للحركة بفعل الـمُحَرِّك والفاعل. إذن فإن على الـمُحرِّك والشىء الجارى تحريكه، أن يَنْحُوَا صوب نفس الشىء. أمّا وأنّ للشىء الجارى تحريكه قوة، فإنّه ينحو صوب الفعل، وبذا صوب ما هو كاملٌ وما هو خَيِّرٌ، لأنه يمضى من القوة إلى الفعل عبر الحركة. من ثَمّ فدائمًا يكون مقصد كُلٍّ من المحرك بحركته والفاعل بفعله، هو الخَيْر.

هذا هو السبب فى أن الفلاسفة فى تعريفهم للخير قد ذكروا أن 'الخَيْر هو ما يتوق إليه الجميع'..".

والأصل اللاتينى للنص، هو (مُرقَّمًا):

(25561) Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 tit. Quod omne agens agit propter bonum

(25562) Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 1 Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum.(25563) Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 2 Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

(25564) Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 3 Praeterea. Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et eius quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

(25565) Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 4 Adhuc. Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur: vel ut conservetur secundum speciem vel individuum; vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse, bonum est. Et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

(25566) Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 5 Amplius. Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem. Si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis. Si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota: in quam etiam tendit

mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

(25567) Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 6 Item. Omne agens agit secundum quod est actu. Agendo autem tendit in sibi simile. Igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni: nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.

(25568) Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 7 Adhuc. Agens per intellectum agit propter finem sicut determinans sibi finem: agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est, non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni: intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. Ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquem finem nisi secundum quod est bonum: cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens propter bonum agit.

(25569) Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 8 Item. Eiusdem rationis est fugere malum et appetere bonum: sicut eiusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere: nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt, quia apprehendunt illud ut malum; omnia autem agentia naturalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum uniuscuiusque. Omnia igitur agunt propter bonum.

(25570) Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 9 Adhuc. Quod provenit ex alicuius agentis actione praeter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturae accidere vel semper vel frequentius quod melius est: sicut in plantis folia sic esse disposita ut protegant fructus; et partes animalium sic disponi ut animal salvari possit. Si igitur hoc evenit praeter intentionem naturalis agentis, hoc erit a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile: nam ea quae accidunt semper vel frequenter, non sunt casualia neque fortuita, sed quae accidunt in paucioribus. Naturale igitur agens intendit ad id quod melius est. Et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

(25571) Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 10 Item. Omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente. Oportet igitur movens et motum ad idem tendere. Quod autem movetur, cum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum: per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum.

(25572) Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 11 Hinc est quod philosophi definientes bonum dixerunt: bonum est quod omnia appetunt.

هذا، وأن لغة النص، تؤكد ما ذكره عن لغة الكُتّاب "الكلاسيكيين" إيف ليفى – فى مقدمة ترجمته من الإيطالية إلى الفرنسية لكتاب "الأمير" لماكيلفللى – من أن حصيلة مفردات أولئك الكُتّاب محدودة! يُنظر له (*Yves Lévy*): *Introduction* فى *Machiavel, Le Prince*. باريس (الناشر *Flammarion*) سنة ١٩٨٠، ص ٢١-٧٣.

ثم بخلاف شروحه على كتاب أرسطو فى السياسة، أفرد القديس توما للسياسة عملاً آخر - أثبتنا فى موضعه تأثيره فى ماكيافللى وكتابه "الأمير"[١] - هو كتابه "فى النظام الأساسى (أو فى الحكم)"[٢] الذى أهداه إلى الملك القبرصى، بمثلما - فى زمنٍ لاحقٍ على زمن القديس توما بما يربو على قرنين - أهدى ماكيافللى كتابه الأشهر ذاك، إلى "الأمير" لورنزو دى مديتشى. فى ذلك المؤلَّف الذى كَسَرَه القديس توما إلى كتابين (وهنا نلاحظ أن كلمة الكتاب تبدأ فى اكتساب مدلولها الذى يعرفه العصر الحديث) أفرد الفصل الأول - من الفصول الستة عشر التى ضمَّها كتابٌ أول بعنوان "نظرية الــمَلَكيَّة" - لملاحظات مبدئية، والفصل الثانى لمختلف أنواع الحكم، والثالث للمزايا الفائقة التى للمَلَكيَّة، والرابع للمساوئ الفادحة للطغيان. وفى الفصلين الخامس والسادس جرى بحثٌ لمزايا الملكية على مرِّ التاريخ، وفى السابع والثامن دار الحديث عن الملكية الــمُقَيَّدة وعن الولاء المسيحى وعن السيطرة الاستبدادية. وكان للفصول الثامن والتاسع والعاشر والحادى عشر العنوان نفسه وهو "جزاء الــمَلِك"، وإن كان متبوعًا بعناوين فرعية اختلف منها اثنان فى الفصلين الثامن والتاسع بين "الشرف والمجد" و"الهناء الأبدى" تباعًا، وتكرر العنوان الفرعى الأخير للفصل العاشر. أما الفصل الحادى عشر فكان عنوانه الفرعى "الرخاء الدنيوى". وكان عنوان الفصل الثانى عشر "عقاب

---

(١) رقم ٥ من بين هوامش الفصل الأول من الترجمة.

(٢) الذى سترد الإشارة إليه فى متن الترجمة برمز *De reg. princip.*، اختصارًا لــ: "فى النظام الأساسى، إلى الملك القبرصى" (*De Regimine principum ad regem Cypri*)، أو لــ "فى الحكم. إلى الملك القبرصى" (*De Regno ad regem Cypri*). وهو العمل الذى يُرجَّح أن ما يتوالى فيه بدءًا من الفصل الخامس من الكتاب الثانى، هو بقلم "بطلميوس اللوقى *Ptolémée de Lucques*" تلميذ القديس توما الذى عرف عنه إكباره لأستاذه.

الطغيان". وفى الفصل الثالث عشر، عَرَضَ القديس توما منهجه فى البحث. ثمَّ كرَّس الفصول الثلاثة الأخيرة من ذلك الكتاب الأول للعلاقة بين الدنيا والعقيدة المسيحية من خلال الـمُلْك. أما الكتاب الثانى من ذلك المؤلَّف، فقد كُسِر إلى أربعة فصول جاء أولها بعنوان "الـمَلِك الـمُؤسِّس"، والثانى بعنوان "اعتبارات جيوبوليطيقية" (وهو نفسه العنوان الفرعى للفصل السابق عليه). وعنوان الفصل التالى هو "السيطرة الاقتصادية"، بينما عاود القديس توما اختيار عنوان "اعتبارات جيوبوليطيقية" للفصل الأخير. وقد أَتْبَع القديس توما مؤلَّفه بملحقٍ أورد فيه ما دعاه "نصوصًا مُوازية"، وفيه يُتَوِّج الأكوينى- كدَأْبه – جهده بالتوفيق بين علمه وعقيدته، فيذكر من بين "النصوص الموازية" قول السيد المسيح إن "أبواب الجحيم لن تَقْوَى" على كنيسته (إنجيل متى: ختام العدد الثامن عشر من الإصحاح السادس عشر)، وقوله "أعطوا إذن ما لقيصر لقيصر وما لله لله". (إنجيل متى: العدد الثامن والعشرون من الإصحاح السادس والعشرين)[١].

ورغم ذِكْرِنا فى موضعه مُقتطَفًا ذا دلالة من ذلك العمل[٢]، فإن الحاجة تبدو ماسَّةً إلى التوقُّف بالقارئ عند بعض المواضع منه، لإبراز اهتمام الأكوينى بمفهوم "وجود الإنسان فى مجتمع"، تلك القضية التى ارتكز عليها المؤلِّف – إيف كاتان –

---

(١) يُنظر نص الترجمة الإنجليزية للعمل، والتى بعنوان *ON KINGSHIP. TO THE KING OF CYPRUS* وقام بها *Gerald B. Phelan* وراجعها الأب الدومنيكى *I. Th. Eschmann* وأعاد تحريرها – مُطابقًا أرقام الفصول على الأصل اللاتينى – الأب الدومنيكى *Joseph Kenny* وصدرت فى مدينة تورونتو بكندا من *The Pontifical Institute of Mediaeval Studies* سنة ١٩٤٩.

(٢) فى الموضع السابقة الإشارة إليه هنا فى هامش سابق، أى فى أحد هوامش الفصل الأول من الترجمة.

فى سبيل التدليل على مدى ما فى ذلك الفكر الذى أنبتته أوروبا القرن الثالث عشر من تقدمية نسبية؛ فبخلاف ما ذَكَرْنا تَوًّا أننا ذكرناه، يرد فى الفقرة الثامنة من الكتاب الأول – الواقعة فى الفصل الأول – قول القديس توما الأكوينى إنَّه "إن كان طبيعيًّا إذن أن يعيش الإنسان فى صحبة كثيرين، فمن الضرورى أن توجد بين البشر وسيلةٌ ما، بها يمكن أن تُحْكَم الجماعة، ذلك أنه حيثما وُجِد الكثير من البشر معًا وسَعَى كُلٌّ منهم إلى صالِحِه الخاص، فإن الجَمْع سيتَحَطَّم وينفرط عقده، ما لم يوجد كذلك جهازٌ يَرعَى ما يتعلَّق بالصالح العام..".، وفى الفقرة الرابعة عشرة – الواقعة فى الفصل الثالث من الكتاب الأول – يرد قوله إن "هدف أىِّ حاكمٍ يجب أن يكون مُوَجَّهًا صوب تأمين الرخاء لأولئك الذين يضطلع بحكمهم. على سبيل المثال فإن واجب الربّان هو حفظ سفينته وسط أخطار البحر، والعودة بها سالمةً إلى برّ الأمان. أمّا وقوام رخاء الكثْرة الـــمُكَوِّنة لمجتمعٍ وأمنِها، هو فى حفظ وحدتها الـــمُسَمّاة بالسلام؛ فإنّ هذا إنْ زال فقد ضاع نَفْع الحياة الاجتماعية، وبالإضافة فإن الكثرة إذا انقسمت على ذاتها، تصير على ذاتها عبئًا. مِن ثَمّ فإن الهَمَّ الرئيسى لحاكم الكثرة، هو جَلْبُ وحدة السلام. ليس حتى من المشروع له أن يَتَدَبَّر فيما إذا كان عليه أن يُرْسِى السلام بين الكثرة التى هى رعيَّته، مثلما أنه ليس من المشروع لطبيبٍ أن يتدبر فيما إذا كان عليه أن يشفى الإنسان المريض الـــمَوْكولَ إليه ، فما من أحد يجوز له أن يتدبر بشأن غاية هو مُلزمٌ بالسعى إليها، بل (يجوز له أن يتدبر) بشأن وسائل بلوغ تلك الغاية فقط".[١]

أمّا كتاب ماكيافللى "الأمير" فيدور الحديث فيه هو الآخر عن أنواع الـــمَلَكيَّة، وخصوصًا فى عشرةٍ أو أحد عشر من الفصول الأولى للكتاب. لكنْ إن

---

(١) المصدر السابق – عينه.

كان القديس توما الأكوينى قد جعل غاية المجتمع - بمثلما غاية الفرد - هى الهناء بالإلـــــه[١]، فإن ذلك الذى شاع على ألسِنة العامّة ما يَعْزونه إليه من صياغته المبدأ الانتهازى الشهير بأن "الغاية تُبَرِّر الوسيلة" - ماكيافللى - لم يَتَوَرَّع عن أن يقول بالنص فى كتابه ذاك، إن أول ما ينبغى أن يحرص عليه من يقوم بغزو أراضٍ "هو القضاء على سلالة أميرها السابق..".[٢]، وهذا فى أوروبا القرن السادس عشر!!

ثم فى أوروبا القرن الحادى والعشرين يجيء "الفيلسوف" إيف كاتان، الذى صَدَرَ كتابه مع مطلع القرن بالتمام والكمال، فى سنة ٢٠٠١! فيُختط طريقًا وسطًا. أجل إنه يعْرِض- فى كتابه هذا - لكلٍّ من الأخلاق والسياسة، لكنه يفصل بينهما، وليس هــذا فحسب، بــل إنـــه يمهــد للحديث عن كل منهما بالبحث فى علم المعرفة.

منذ المستهل يؤكد إيف كاتان انحيازه إلى المفهوم الموضوعى - لا الذاتى - للمعرفة: "... من البديهى - ولا يَخفَى على أحد - أن الكائنات توجد مستقلةً عمّا لنا بها من معرفة. إن افترضنا أنه لم يعد موجودًا أىُّ إنسان فى العالَم، فلن يعنى هذا انقطاعَ وجود العالم! ولقد وُجِد العالم من قبل أن يوجد الإنسان، فى غياب الإنسان لن يتغير شىء، سوى أن الأحداث الطبيعية ستكُفُّ عن أن تكون موضع رؤيته وحديثه، لن تعود تلك الأحداث أحداثًا، بل وقائع طبيعية، إذن فإن احتكمنا

---

(١) المصدر السابق - عينه: الفقرتان السادسة والسابعة بعد المائة (الواقعتان فى الكتاب الخامس عشر).

(٢) *Machiavel, Le Prince*.الترجمة الفرنسية لـ *Yves Lévy*. باريس (الناشر *Flammarion*) سنة ١٩٨٠، ص ٩٤.

إلى البديهة، فلكان الكائن مستقلاً عن الإنسان، للكائن - أمام الإنسان - موقع المشهد، والمشهد يكتفى بنفسه على نحوٍ ما، بما أن من الممكنّ أن يؤدِّى الممثلون أدوارهم على خشبة مسرحٍ فى قاعةٍ خالية. إنكار هذا الاستقلال للكائن، هو سقوطٌ فى مثاليةٍ تُحوِّل العالَم إلى مُجرَّد انعكاسٍ للفكر (الفصل الثالث).

عندئذٍ كان يبدو أن إيف كاتان فى تعرضه عند تأويله لمقولات الأكوينى، لما يعــرف فــى مصطلح الفكــر الغربى بنعْت *Solipsisme* - والذى اصطُلح على ترجمته إلى العربية بلفظ "الأنانة" (على نحو ما اصطلح فى العربية على اختيار هذا المقابل، لتلك النظرية القائلة بعدم وجود شىء غير الأنا) على نحوٍ ما عُرف لدى الفيلسوف الإنجليزى باركلى، مثلما لدى بعض أهل الشرق كالسهروردى (بعنوان "المفيض" أو "الإشراق" أو "الإلهام") - يرفض هذا المبدأ، متفقا مع ما عرف فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر، مُتَحلِّيًا "بنزعةٍ ما إلى التجريبية؛ إذ يُقِرُّ بأن للكائن فى ذاته وجودًا أصليًّا، ومُجاريًا معاصريه من المفكرين، والذين كان منهم من بلغ - فى إنكاره التام للأنانة، باسم الواقعية - نوعًا من "الخطابية"[1]! لكنْ يتضح من الفقرات التالية من المتن أنه يقف موقفًا وسطًا بين ذلك الإنكار والقول بالأنانة، وهذا ليقول بما يمكن أن يُدعَى "الأنانة النسبية"! إذ يبدو له أن فى هذا الإقرار- الـــمُستند إلى البديهة، والـــمُحَبِّذ لشىءٍ من الإقلال من شأن الفكْر - مُغالَطةً ما! فتأسيسًا على ما قال به الأكوينى من أن الإنسان هو عالَمه، يلفت إيف كاتان النظر إلى مقولة الأكوينى التى مفادها أن "الإنسان يجعل الكائن يوجَد، وهذا

---

(١) على سبيل المثال شأن جان بول سارتر الذى يكتب قائلاً "إن مقاومتى للأنانة هى بمثل الحيـــوية التى بها أثور على كل محاولة للتشكُّك فى الكوجيتو [مقولة ديكارت: 'أنا أفكر، إذن فـــأنـــا مـــوجـــود']". *Jean-Paul Sartre: L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique. Gallimard 1943*.

ليس كائنًا إلا من حيث إن العقل الفاعل يجعله يوجَد". وما يوحِي بمعنَى هذه المقولة، هو ما نفهمه من مقولةٍ أخرى للأكوينى مفادها أن "الوجود الأصيل للـــمُتَعَقَّل كفعل، ليس فى الـــمُدْرَك. إنما العقل الفاعل هو الجاعل للـــمُتَعَقَّلات، فى الفعل". الإنسان لا يكون، إلا بإعمال العقل الفاعل؛ الذى يجعل من عالَمِه مُتَعَقَّلاً فعليًّا. وجود الإنسان وكذلك عالَمه، هما – من حيث الماهية – على مستوَى الـــمُتَعَقَّل، لا على أىِّ مستوى آخر. عندئذٍ "يستحيل التساؤل عمّا يمكن أن يَكُونه العالَم إن كان المرء– بفرضٍ مُتَخيَّل – غائبًا عنه". لكن يستحيل كذلك أن يوجد الإنسان بدون وجود العالم! فالإنسان نفسه لا يكتمل، إلا بجعل عالَمه يوجَد؛ كـــمُتَعَقَّل، إن استحال التفكير إلا من داخل الصلة التى للإنسان بالعالم، فعندئذٍ يجب التأكيد أن الإنسان لا يكون نفسه فعليًّا، إلا بممارسة هذه القدرة التى تُمَيِّزه! هذا هو معنى ما يفهم من وصف موقف إيف كاتان – تأسيسًا على موقف الأكوينى – بالـــ"أنانة النسبية": ينبغى تعليق وجود العالم على وجود الإنسان المدرك له! لكن الإنسان لا يوجد بدوره، إلا فى العالم. من هذا ننتقل مع إيف كاتان من تحليله للمعرفة إلى تحليله للوجود الإنسانى، وصولاً إلى الوجود السياسى للإنسان، فإلى الفضيلة الواجبة منه لكى يتحقق الخير فى ذلك الوجود السياسى.

يشدد إيف كاتان على أنه فى عرف الأكوينى، يستحيل وضع النفس والبدن بمعزلٍ عن أحدهما الآخر. علم الإنسان لدى الأكوينى، يعارض – معارضةً باتَّةً – كُلَّ "تشييءٍ" *toute réification* للنفس وللبدن. وهذا برغم الـــمُنزلَق الذى يمكن أن تجذبنا إليه اللغة، وبرغم الإغراء الناتج عن عاداتنا "الثنوية" – أىْ المذهب القائل بأن الإنسان ذو بدنٍ ونفسٍ منفصلين – أو ذلك الذى لِنوعٍ من "ملائكيَّة" – أىْ اعتقاد المرء بأنه قادرٌ على التجرُّد ممّا هو جَسَدىٌّ. "النفس" و"البدن" ليسا واقعَين، بل كلمتين لا معنى لأىٍّ منهما إلا للدلالة على وجهةِ نظرٍ معنوية مختلفة عن تلك

التى للأخرى، ومساويةً لها فى إمكانها. هى وجهة نظر إلى الواقع الوحيد الملموس، الذى هو الإنسان الحى، مثل الأمر بهذا الشأن مثله بشأن ما سلف ذكره عن المعرفة: لا توجد معرفةٌ إدراكية ومعرفة عقلية، بل معرفة إنسانية تكتمل بعقلٍ يكون الإدراكُ وساطتَه، أو بإدراكٍ يكون بالعقلِ تَحَقُّقُه. إذن فبمثلما ينبغى أن يُعَرَّف الإدراك كوساطةٍ للعقل – أىْ كشرط إمكانٍ له، وكحَدّ – ينبغى أن يُفهَم أن البدن هو ما تكون به النفس الإنسانيةُ إنسانيةً، وما بفعله – فى نفس الوقت – تكون النفس محدودة، بين العقل والإدراك من جهةٍ والنفس والبدن من جهةٍ أخرى، يتجلى نفس نظام المسيرة، فلكى يكون العقل ما هو، عليه أن يجعل الإدراك ينبعث! ولكى تكون النفس ما هى، فعليها أن تجعل البدن ينبعث! الإدراك هو فى العقل بمثابة ما يَحدُّه وما يتيح له المجىء إلى ذاته، وبالمثل فالبدن هو فى النفس بمثابة ما يحدها وما يتيح لها استكمال ماهيتها كنفسٍ إنسانية. ما الإدراك إلا نوعٌ من كيفيةٍ للعقل، والعكس بالعكس، وبالمثل بشأن النفس والبدن: البدن كيفيةٌ للنفس... كيفيةٌ بفعلها تكون النفس نفسًا إنسانية. وهذا البدن، تجعل منه النفس بدنًا إنسانيًا غير قابلٍ للاختزال إلى أىٍّ من الأبدان الأخرى؛ بما فيها بدن الحيوان. معنى هذا أن الإنسان إن كان يعيش بدنه إنسانيًا، فعندئذ يكون لسلوكه البدنى نفس القدر من الدلالات التى لبوادره الروحية، وتكون له دلالةٌ لا يقل ما فيها من روحانيَّةٍ – أىْ من إنسانية – عمّا فى تلك الدلالات، الإنسان بأكمله مُلتزِم: حريته حقيقيةٌ فى ما يُدعَى وظائفه البدنية، بقدر ما هى حقيقية فى ما يُدعى فعالياته الروحية. على جميع المستويات التى يمكن للتفكير الذهنى أن يجتزئها داخل الكُلِّيَّة التى هى الإنسان فى وجوده الواقعى، ينبغى عليه اكتشاف كُلِّيَّة قَدَره أو ملاقاتها أوِ الاضطلاع بها.

من ثَمّ فإن ما يُمَثِّل للإنسان إشكالاً، هو أمرٌ غير قابلٍ أبدًا للاختزال تمامًا إلى مرتبةِ ما هو عقلىٌّ. الأسئلة التى تطرح نفسها على الإنسان والتى يصوغها فى

معانٍ مُتَعقِّلة، لا يمكن أن تكون أسئلة عقلية فحسب. التفكير يلتقطها - ويلقى عليها الضوء، ويسير بها صوب حلٍ - ولكنه لا يستهلكها. إثر التفكير يتبقى دائمًا راسبٌ يتأبَّى على الإضاءة العقلية، وينشد كيفيةً أخرى للحل. الحياةَ ليست التفكير وحده. إلقاء ضوء الفكر على مسائل الوجود، هو بالتحديد فَهْمُ كوْنها تتجاوز التفكير دائمًا... هو فهم استحالةِ ادِّعاء الوضوح المطلق لأيِّ مذهب، وفهم كوْنِ الفكر دائمًا مُعانيًا من إثقال البدن عليه. كل معضلة تتطلب دائمًا ضبطًا للبدن، بمثلما تتطلب - في نفس الوقت - تفكيرًا مُطَهِّرًا. ما يتعلق به الأمر دائمًا، هو الإقرار بأن تَمَثُّل المرء ككائنٍ بدني، أمرٌ أساسي، وبأن وجود الإنسان يتحقق في سلوكه البدني على نفس النحو الوافي الذي يتحققَ به في تفكيره الروحي. سيرة الإنسان العقلية تحتوي سيرته العاطفية والبدنية، والعكس بالعكس. تلك التي يدعوها الإنسان سيرته، هي في حقيقتها التبادل الجدلي - والضبط المتنامي - لشتَّى تلك السيَر الــمُتوازية. على الإنسان أن يفكر! لكن عليه كذلك أن يواصلَ الاشتباك ببدنه ويحلَّ رموز الدلالات التي تغفو بداخله، وأن يوفِّقَ صلاته بالغير؛ وأن يتغلَّبَ على المصاعب التي يواجهه بها إدراجه في العالم! الإنسان الذي يُعْمِل الفكر، لا يكف عن أن يكون مختلطًا بالناس، ولا عن أن يكون ذا بدنٍ، ولا عن أن يكون عضوَ مجتمع... إلخ. وتفكيره ليس خالصًا ولا منعزلاً، على أنه إن كان البدن يُثْقِل التفكير، فإنه يعطيه مضمونًا حقيقيًا. وفي نفس الوقت يكف البدن عن أن يكون دخيلاً: إنه يصير إنسانيًا. البدن هو الظلمة، أو الفراغ الذي يكشف عنه الحدس؛ من داخل التفكير. هو لا يكف عن مصاحبة التفكير، دون الاستسلام لأيِّ اختزالٍ قد يفرضه التفكير عليه. فهم البدن كبدنٍ إنساني، هو اكتشافٌ فيه لما هو أكثر منه هو ذاته. بالمثل فإن التفكير الإنساني إذا فُهِم على نحوٍ ما هو، فسيكون - بمعنى ما - أقل منه هو ذاته، بما أنه أبدًا لا يكون تفكيرًا خالصًا ومجردًا (الفصل الرابع).

وفى نفس الموضع يؤكد إيف كاتان على ضرورة إعادة إدراج الحياة الجنسية ذاتها فى تفكير الإنسان المتجاوِز بدنه وإن ظل مرتبطًا به: "واقع الأمر هو أن فى الحياة الجنسية موقع ارتكاز الاشتباك الذى يلقى عليه التفكير ضوءَه، ويصوغه فى مفاهيم. إن كان الجنس إنسانيًا وليس مجرد منطقة من الوجود معتمة وتكاد تكون مشبوهة، فهو عندئذ فى اشتباكٍ دائم بما هو مُتعالٍ، إن كانت الصلات الجنسية بالغير تطرح مشكلةً عسيرة، فلأنها هى ذاتها مواجهات بالآخر ومَعْبَرٌ إلى ما هو مُتعالٍ، وليس مثيرًا للدهشة أن يُفضى الأمر بالصلات الجنسية إلى تمثيلها رمزًا للصلة الإنسانية بالمطلق (...). فإنْ تَعَسَّر فهم هذه الدلالة الإنسانية، فما هذا إلا لأن الحضارة التى نعيش بداخلها ظلت طويلاً حبيسة "الثنوية"، وهى التى فى عرفها يكون الجنس لهوًا للجسد وتلويثًا للروح، ولا يَظهَر كحلٍ لرموز الوجود الإنسانى أو مفتاحٍ له". هذا التوصيف للوجود الإنسانى، بدوره يفضى بنا إلى الوجود السياسى للإنسان.

إذن فبعد قيام إيف كاتان بوصف الفئات التى يُعَدُّها الأكوينى – بوحيٍ من تأملاته فى فكر أرسطو – ما يجعل من الوجودِ وجودًا إنسانيًا، نجده يؤكد على مفهوم الأكوينى أن هذا الوجود للإنسان لن يكون إنسانيًا بالتمام والكمال، ما لم يكن كذلك وجودًا سياسيًا؛ إذ يقول الأكوينى إن ما يؤسِّسه الإنسان ويفوز به، ينبغى أن يتحقق فى جميع ما فى العالم من وساطات؛ ومن ثمَّ يفترض كاتان قَولَ الأكوينى بأن هذا الذى يؤسِّسه الإنسان ويفوز به، ينبغى أن يتحقق فى جميع ما له من موضوعات، بما يشمل أشدَّها إعتامًا واستعصاءً على الفكر – شأن الجسد والجنس والعمل، وما هو سياسى! وكيفيةُ تفكير الأكوينى فى البعد السياسى للوجود الإنسانى، تبدو نموذجًا دالاً على مسيرته. الأكوينى يعتقد – فى أثر أفلاطون وأرسطو، وبرفقة العديد من معاصريه - أن مجال ما هو سياسى ليس مجالاً ثانويًا

ولا عارضًا، وأنه ليس فى الإمكان التعرض لذكر الإنسان بصواب، دون الاعتداد بوجوده فى وطن؛ أىْ فى كيانٍ سياسى. ففى عرف الأكوينى أن الفلسفة السياسية ضرورية بمثلما الأخلاق أو الميتافيزيقا. وهذا لسببٍ حاسمٍ هو أن الإنسان أساسًا كائنٌ سياسى، كما يقول أرسطو (الفصل الخامس).

ويلح إيف كاتان على كيفية فهم الأكوينى بيانَ أرسطو هذا، لدى القديس توما أن الحياة الاجتماعية والوجود السياسى، لا يتأدَّيان إلى اقترانهما بكينونةٍ شخصية وفردية – سالفة الوجود على هذا البعد الاجتماعى والسياسى – من الخارج وفى أجَلٍ لاحق. إنما الحياة الاجتماعية لدى الأكوينى، لا يمكن فهمها كأنها "تَحَسُّنٌ" ***melius esse*** (باللاتينية) يطرأ على فرد معزول؛ فيُقَوِّم ما فيه من ضعف، فعلى هذا النحو لا يمكن أن يكون المجتمع تحققًا لِعَقْدٍ اجتماعى؛ بل على العكس لا يَتَصَوَّر الأكوينى أىَّ تعارض – أو تعاقب أو تناظر – بين الوجود الفردى والوجود الاجتماعى. متى وُجِدَ الإنسان، فبالمثل قد وجد نظامٌ اجتماعى وسياسى. إنما لا يصير فى إمكان الإنسان أن يُحقِّق جميع الإمكانات الكامنة التى تجعل منه شخصًا إنسانيًا، إلا فى وجودٍ جُعِلَ اجتماعيًا ***une existence socialisée***؛ لا بِتحاشِى ذلك الوجود. "الإنسان بطبيعته حيوانٌ اجتماعى". كما قال أرسطو فى كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس".

الأكوينى يلتزم برأى أرسطو، بلا تحفظ. المجتمع "داخلىٌّ" بالنسبة إلى الإنسان ***La societé est "intérieure" à l'homme***. المجتمع جزءٌ من ماهية الإنسان، وهو أصلاً إنسانى، والإنسان الذى قد يعيش فى عزلةٍ – منكفئًا على ذاته – لن يكون إنسانا بالتمام والكمال، بل ووفقَ رأى أرسطو على الدوام، هو "إما كائنٌ فاسد، وإما كائنٌ يفوق فى قدرته البشر".

فى العديد من نصوص الأكوينى، يتضح أنه بهذا المعنى فهمَ ما للمجتمع من سمةٍ "طبيعية"، سلفًا يرفض هو نظريات "الإصلاحيين" الذين سيُعدُّون الحياة الاجتماعية من بين المعطيات التاريخية الخالصة، إذ ترتبط بوضع الإنسان كمرتكبٍ للخطيئة، أما هو فيؤكد أن الإنسان حيوان اجتماعى، لدرجة أنه حتى فى حالة البراءة السابقة على الخطيئة الأولى، لَكان الناس قد وُهبوا حياةً اجتماعية!

إذن فإن "الاجتماعية" ***La socialité*** هى بُعدٌ يُشكِّل الإنسان، وينبغى الاهتداء إليه فى جميع الأشكال التاريخية التى قد يتخذها الوجود الإنسانى، قد يطرأ تغييرٌ على المجتمعات فى صورها الملموسة، أمّا "المجتمع" فإنه يظل باقيًا يقول الأكوينى بَعدُ إن الحياةَ الاجتماعية نعمةٌ لا يستطيع الإنسان الاستغناء عنها، ويكرر إيف كاتان قول الأكوينى – فى عمله المعنون "مجموعة الردود على الأمم"(١) – إنه "بما أن الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعى، فهو بحاجة إلى معاونة الآخرين من بنى الإنسان له، كى يبلغ غايته".

كما نقرأ للأكوينى – فى موضعٍ آخر من عمله ذاك نفسه – قَولَه: "لكنْ بين جميع تلك الخيرات التى يتاح للإنسان الانتفاع بها، هم الآخرون من بنى الإنسان الذين لهم المقام الأول، واقع الأمر هو أن الإنسان بالطبيعة حيوانٌ اجتماعى". هذان النصّان – المثيران للاهتمام وذَوا الدلالة – يحيلان إلى نفس المقتطف من أرسطو، وهو قوله – فى "الأخلاق إلى نيقوماخوس" إن "الخير الأسمَى يكتفى بنفسه، بما أن الإنسان بطبيعته كائن سياسى". فإن كان الأكوينى يذكر نص أرسطو مرتين، فلكى يؤكد أن ما يستشعره الإنسان من احتياجٍ للغير، والاستفادة التى يجنيها من الآخرين من بنى الإنسان، ليس مرْماهما مجرد"تَحَسُّنٍ" ***melius esse*** (باللاتينية). إنما

---

(١) يُرجع إلى ما سَيَلى من "ملحوظات لكل من المؤلف والمترجم".

يشكّلان الإنسانَ ذاته. الإنسان فى حاجةٍ إلى الآخرين من بنى الإنسان، لكى يوجَد؛ لا لمجرد أن يوجد على نحوٍ أفضل.

وبتبنّى الأكوينى ما فى مذهب أرسطو من "طبيعية" - وبتأكيده على "الخير الموجود فى الأشياء ذاتها" *bonum in ipsis rebus existens* (باللاتينية)، وعلى "التهيئة للأشياء وفقًا لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* (باللاتينية) - كان يَعِى تمامًا أنه يتباعد عن فكرٍ سالفٍ عليه، هو الفكر الأوغسطينى. القديس أوغسطين كان اعتقاده أن اكتمال الإنسان ليس فى فرديته وحدها، بعيدًا عن وساطة الوجود الجماعى. لكن لدى أوغسطين، لا يُمثّل هذا البعد الجماعى مستوى مُعَيَّنًا؛ يتطلب ما هو أصيلٌ من ممارسة وتَعقُّل. ليس المجتمع شيئًا *res* (باللاتينية) بل إشارة *signum* (باللاتينية)... إشارة إلى حقيقةٍ متعالية. يستحيل أن يحقق المجتمع نظامًا ووحدة متلازمة: لكى يَكون المجتمع ما هو، يجب أن يكون أكثر ممّا هو! إنمـــا هـــو بوحـــيٍ مـــن مُعتقـــد أوغسطيـــن الناشئ عن اعتناقه فلسفة "الفيض" *la philosophie émanatiste*، ما كان من انسياق ذلك الفيلسوف إلى التأكيد على أن المجتمع لا يمكن أن يتشكل إلا فى اندماجه داخل تلك الرابطة الروحية التى هى "الكنيسة"؛ وبفعل هذا الاندماج. وكذلك كان انسياق أوغسطين إلى التأكيد على أن السلطة السياسية - الزمنية والدنيوية - لا تستمد مشروعيتها إلا من السلطة الروحية، وأخيرًا إلى التأكيد على أنه ما من وجودٍ لفلسفةٍ سياسية، بل لعلمِ لاهوتٍ سياسى فقط. الأكوينى رفض تلك النظريةَ وما ارتكزت عليه من ميتافيزيقا، عارضًا إياها كخطأٍ راجع إلى أفلاطون، يُلاقَى كذلك لدى عددٍ ما من الآخرين، ولدى بعض الهراطقة المحدثين! لكنْ ينبغى الإيضاح الدقيق للمعنى الذى يؤكّد به الأكوينى أن ما هو سياسى، هو من المبدأ إنسانى وعقلانى؛ فهذا المعنى ينبغى أن ينصرف إلى أن ما هو سياسى، يكون - بحكم طبيعته نفسها - موضوع مهمة

نظرية وعملية فى التحول بالإنسان إلى الإنسانيَّة والعقلانيَّة. إذن فإن ما هو سياسىٌ ليس عقلانيًا مباشرةً، لأنه - بحكم كَوْنه نسقًا منفردًا وأصيلاً - لا يستجيب لعمليات اختزاله إلى نسق العقل الخالص، وإن لم يكن منقطع الصلة بالعقل الخالص. حين يؤكد الأكوينى أن الإنسان بطبيعته كائن سياسى، فإنه يعنى أن الإنسان لا يمكن أن يوجَد حقيقةً، إلا باستعادته إلى نفسه مجالاً ليس عقلانيًا خالصًا ولا إنسانيًا مباشرةً. إنها نفس المنظومة التى وصف إيف كاتان فعِلْها فى ما بين العقل والإدراك من صلات: العقل الذى يُحدِّد نوع الإنسان - جاعلاً منه "إنسانا" بالتحديد - لا يمكن أن يَتَمَثَّل مباشرةً وفى ذاته! عليه أن يخرج من ذاته... عليه أن ينتقل إلى ذلك المجال الذى هو أصلاً غيره: المجال السياسى، وأن يتمثل بداخل تلك الغيرية. إذن ففى مجالِ ما هو سياسى، تُلاقَى القاعدة العامَّة لعلم الإنسان لدى الأكوينى؛ إذ يتم التأكيد علـــى أن الإنســـان لا يمكنه التَمَثُّل فى ماهيته - أىْ لا يمكنه أن يكون إنسانا - إلا بمجابهة ما يلاقيه من غيريةِ هى غيريةُ العالم، وتلك التى للآخرين. وهذا بمثلما يتم تأكيد الأكوينى على أن الإنسان لا يمكنه أن يكون إنسانا، إلا بتحمُّل هذه الغيرية؛ كما تَتَحمَّل كُلُّ مسئوليَّة.

هذا سيواجَه باعتراضِ فحواه أنه لا يحل المشكلة، ففى نهاية الأمر تَدَّعِى الفردية نفس الادعاء: فإنما لتحقيق الفرد غايته، يضطر هو إلى اللجوء إلى الآخرين، وهو اعتراض يُجْمِل جميع ما يُلاقَى من مشاكل فى دراسة الصلة بين الفرد والمجتمع، ويبدو مرتكزًا على معضلةِ غير قابلةِ للحل: فإمّا أن يكون الفرد هو ما يُعَدُّ غايةً، ويكون للمجتمع دورٌ نفعى؛ بإتاحته للفرد تحقيق غايته الأساسية. وإمّا أن يكون المجتمع هو الذى يحظَى بالتمييز، ويوضع كُلُّ ما هو فردىٌّ - من قيمٍ أو غايات - فى خدمته.

يقول إيف كاتان إن هذه المعضلة لا تتراءى أبدًا فى فكر الأكوينى، لسببٍ أساسى هو أن مفهوم الفرد والمجتمع لديه لا يتيح طرح مسائل على شاكلتها، حقًا إن الأكوينى يعلن أن المجتمع مُهَيَّوٌ لخدمةِ ما للفرد من غاية، لكنه يؤكد أن الفرد هو للرابطة الاجتماعية كمثلما الجزء للكل. فإن لم تكن هاتان التَسمِيَتان - "الفرد" و"المجتمع" - إلا حَدَّى مسألة غير قابلة للحل، فهذا لأنهما فى عرفه تسميتان مختلفتان لحقيقة واحدة. لا توجد معضلة حقيقية، إلا متى عُدَّ الفردُ والمجتمعُ حقيقيتين متميزتين الواحدة منهما عن الأخرى، وخارجيتين الواحدة منهما بالنسبة إلى الأخرى، وبالتالى عُدَّ الصالح الفردى والصالح العام على نفس الشاكلة. إلا أن الأكوينى يعتقد العكس تمامًا ويؤكده: الوجود الاجتماعى عنصرٌ ينتمِى إلى ماهية الوجود الإنسانى ذاتها، والإنسان - أو "الشخص الإنسانى" - لا يكتمل حقًا إلا باندماجه فى مجتمعٍ سياسى. إذن فليس فى الإمكان معارضة غاية المجتمع وصالحه بغاية الفرد وصالحه. ما من شكٍّ كبيرٍ فى ضرورة تمييز التهيؤين الفردى والاجتماعى أحدهما عن الآخر، لكنهما داخليان الواحد منهما بالنسبة إلى الآخر.

هـــذا التفسير يؤكده كَمٌّ عديدٌ من نصوص الأكوينى، حيث يؤكد أن الإنسان لا يمكن أن يوجد - واقعيًا - إلا فى واقعٍ سياسى، ويكتب قائلاً إن "واقع الأمر هو أنه بما أن الفرد جزءٌ من الجمع، فإن كل إنسان - فى ذاته، وبكل ما يمتلك - ينتمى إلى الجمع". ولهذا السبب فإن الفرد لا يبلغ غايته، إلا بمواظبته على ما للمجتمع السياسى من غاية؛ لذا فإن الأكوينى يكتب قائلاً كذلك إنه "عند سعى المرء إلى الصالح العام للجَمْع، فبالتالى يكون - تبعًا لهذا - سعيُه إلى ما يشمل صالحه الخاص. وهذا لسببين، الأول: هو أن الصالح الخاص لا يمكن أن يوجد دون الصالح العام للأسرة أو للمدينة أو للمملكة (...). أمّا السبب الثانى: فهو أنه بما أن الإنسان جزءٌ من الدار ومن المدينة، فعليه أن يعتَدَّ بما يصلح له من خير، تبعًا لما

يُحرص عليه نسبيًا لصالح الجمع. واقع الأمر هو أن التَهْيِئة السليمة للأجزاء تستَمَدُ ممّا لها من صلةٍ بالكل. ما يمكن استخلاصه إذن هو أن الفرد لا يمكن أن يكون هو ذاته مُــرادًا لذاته، مـــا لـــم يكن مراده بحكم هذا هو المجتمع السياسى كذلك؛ وفى نفس الوقت!"

على الــرغم من ذلك فعندمـــا يَنشُد الأكوينى فى الإنسان نوعًا من مُرادٍ للمجتمع، ينبغى ألا نفهـــم مـــن هذا أنه يجعل من المجتمع السياسى واقعًا تعاقديًّا *une réalité contractuelle*. فى مُتابعة الأكوينى لأرسطو على طول الخط، يبدو له نزوع الإنسان، إلى المجموع - أو مراده إياه - طبيعيًّا بأدقّ معانى الكلمة... يبدو له هذا النزوع - أو هذا المراد - كأنه ما يمكن أن يوصَف بَعدُ بأنه بنيةً مُشَكِّلَةً لماهية الإنسان. من ثمّ ينبغى الرجوع إلى نصٌ بالغ الأهمية من مؤلَّف الأكوينى المعنون "المجموعة اللاهوتية": فى ذكر الأكوينى للقانون الطبيعى، نجده مُتَجَشِّمًا إلقاء الضوء على أعمق نزعات الإنسان: تلك التى يشارك فيها الكائنات جميعًا، ثم تلك التى يشارك فيها الأحياء جميعًا، وأخيرًا تلك التى ينفرد بها؛ والتى بفعلها يتم تعريفه باعتباره إنسانيًّا على وجه الخصوص، وهذا عندما كتب الأكوينى قائلاً: إنه "يوجد فى الإنسان نزوعٌ طبيعىٌّ إلى الخير، وفقًا لطبيعته ككائن عاقل؛ تلك الطبيعة التى اختصّ بها (...) وإلى الحياة فى مجتمع". هذا النص اللافت للنظر بما فيه من تكثيف، يوجز فكرةً طالما تَمَسَّك بها الأكوينى. المطروحُ للبحث ثَمَّت، هو فلسفةٌ بأكملها... فلسفةٌ فيها يتحقَّق الإنسان. وهذه النظرية فى الوجود الاجتماعى للإنسان تُفْضِى مباشرةً إلى الإقرار بإمكان السياسة وبضرورتها، بكل من معنيَى هذه الكلمة؛ أىْ كممارسةٍ وكعلمٍ سياسى.

ما هو هذا الخير الذى يوجد فى الإنسان نزوع طبيعى إليه، والذى بفضله يكـــون الإنســـان أولاً إنسانًا، وثـــانيا إنسانًا عائشًا فى مجتمع؟ يقول إيف كاتان -

أو يقول الأكوينى! - إنه بفضل الوجود السياسى لكلٍّ فردٍ، يبدأ هو فى الوجود حقيقةً؛ كإنسانٍ إنسانىّ، بحيث لا يتوصل الأفراد الخواص إلى تحققهم على الأصالة، إلا بانفتاحهم على مجتمعٍ بعينه. الأكوينى يكتب قائلاً: إنه "بالطبيعة توجد غاية نهائية وحيدة لجميع البشر".(١) فإن وجب المزيد من إبراز الفكرة التى ينطوى عليها تفكير الأكوينى، فسنجد إيف كاتان قائلاً عن الأكوينى إن فى عرفه أن فعل السياسة على أتَمّ ما يكون - والذى هو فعل الحكم - ليس مجاله الحرفة وحدها، بل إلى الأخلاق مَرْجِعه أوّلاً! لأن الإنسان ومستقبله هما موضع قرار هذا الفعل، فهو فعلٌ خاضعٌ - منذ الـمُستهَلّ - لما تفرضه عليه العقلانية من ضابط، إذن فمن الـمُستلزَم لرجل الدولة تأهيلٌ ما. والمعيار الأساسى للترشيح للمناصب القيادية، ينبغى أن يكون الفضيلة (الفصل العاشر).

هذه الفضيلة التى يتطلبها الأكوينى، هى التى دعاها "الحذر"؛ وهو يُعرِّف هذا الحذر بأنه "حكمةٌ صائبة، مُطبَّقة على الفعل" ***recta ratio agibilum***

---

(١) بل يفترض الأكوينى أن نفس تلك المجتمعات لا يمكن أن تحقق مصلحتها هى، إلا بالانفتاح على سائر المجتمعات كافةً. وحتى إن حالت الأطُر الاجتماعية لعصر الأكوينى دون توَسُّعه فى بيانه ذاك، فالحاصل أنه كان على وعيٍ تامٍّ بأن أشد نظرياته أساسيّةً، تعنى توحيدًا حقيقيًّا للإنسانية بأجمعها؛ ومن ثمّ قانونًا دوليًّا، بل إن الأكوينى كان أحد المفكرين النادرين فى عصره، من حيث وعيه ذاك. وجدير بالذكر ما يروق لبعض المعاصرين من إطلاق صفة "رابطة الشعوب" ***Commonwealth*** على مفهوم الأكوينى لمجموعة الأمم ذات المصلحة المشتركة (مادة ***Aquinas*** فى موسوعة ***Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*** [***James Opie Urmson*** مُحرِّرًا]). وإن كان الأرجح بهذا الشأن هو تجسيد الأكوينى لتأثير مفاهيم النظام السياسى الرومانى - التى كان فى مقدمتها مفهوم "السلام الرومانى" ***Paxa romana*** - على مفكرى العصر الوسيط. ذلك التأثير الذى أشار إليه المؤلف - إيف كاتان - فى الفصل السادس.

[باللاتينية]. إنما تُعيِّن الحكمةُ لهذا الحذر غايةً، هى تقرير الكيفية والوسائل التى يبلغ بها الإنسانُ الاتزانَ العقلانى، والحذر يُعين على الاستقرار - من بين مختلف إمكانيات الفعل - على إمكانية الفعل الأصلح من غيرها للغاية المستهدَفة. إذن فإن فى الحذر حكمة، وإن كانت حكمةً عملية؛ بما أنها تُقرِّر ما ينبغى القيام به. هذه الحكمة مدينةٌ بأهميتها المركزية فى الحياة الأخلاقية، إلى كونها هى التى تُوَجِّه كامل فعالية كلٍّ من الرغبة والإرادة؛ وعليه يكون الحذر هو - بالتمام والكمال - المثول الفعّال للحكمة: فى وَسَط الرغبة فى العَيش التى تبعث الحياة فى كل إنسان؛ تلك الرغبةُ التى تبدو كأنها - من حيث موضع تطبيقها - عمياء ومبهمة فى ذاتها. هذا بينما لا يكون الحذر مُتطلَّبًا فى الحياة الفردية - التى للإنسان الساعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة - فحسب، بل يكون كذلك ضروريًا لتحقيق المصلحة المشتركة، فى هذه الحالة يبلغ الأمر بالأكوينى إلى الاعتداد بالحذر كموضوعٍ لفضيلةٍ مستقلة. وما يزيد من ضرورة هذا الحذر للحياة السياسية، هو أن كل إنسانٍ منغلقٌ تلقائيًا فى خصوصيته؛ ويصعب عليه الإفلات منها، وكما سلف لأرسطو القول - فى كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" - فالثابت أن "من القادرين على استلهام الفضيلة، يوجد الكثيرون. وهذا متى تعلق الأمر بشئونهم الخاصة. لكن هؤلاء يُسفِرون عن عجزهم، متى تعلق بالآخرين". إنما لكى يتجاوز المرءُ الإدراكَ المنغلق فيما هو مُفرَد - ويصير قادرًا على اختيار ما يُسهِم فى المصلحة المشتركة - يلزمه اعتيادٌ طويل المدَى وتدريبٌ متواصل، هما وحدهما المعينان له على غرسِه الفضيلة فى نفسه.

لا يوجد حُكمٌ عادلٌ دون حذر، بما أن الحكم هو - بالتحديد - تقرير الوسائل الواقعية التى تضمن تحقيق المصلحة المشتركة. على هذا النحو يَظهَر

الحذر السياسى باعتباره ما هو جديرٌ من فضيلةٍ للحكم وللحاكم، أىْ ما للدولة من فضيلة. هى فضيلةٌ لا تُلاقَى فى أىٍّ من أفراد الرعيَّة بمجرد اعتباره من الرعية، بل تُلاقى فيه باعتباره من الرعية الخاضعة لفعل الحكم. وفى "المجموعة اللاهوتية" يضيف الأكوينى قوله: "لكنْ لأن كل إنسان – من حيث إنه كائنٌ عاقل – يمارس جانبًا من الحكم – وفقًا لتحكيمه عقلَه – ففى هذا النطاق، يَجدر به أن يأخذ الحذر". وهذا لكى يؤكِّد على أن كُلَّ مُسهمٍ فى الحكم – من حيث إن الفضل فى إسهامه يرجع إلى عقلانيته – ينبغى أن يأخذ الحذر!

لكنْ فى الوقت نفسه فمن الضرورى التدقيق على أنه عند التعرض للأخلاقيات فى مجال السياسة، ينبغى ألا يكون فهمنا إياها بنفس الكيفية التى تُفهم بها الأخلاق الفردية أو الشخصية: بدءًا من الصعيد الشخصى، تتطلَّب الأخلاقيات السياسية خارجيةً ما، هى كشروعٍ فى التأسيس. الأخلاقيات السياسية ليس مرجعها إلى ضمير إنسانٍ أو جمعٍ من البشر. فلأن الأخلاقيات السياسية هى جَعْل الحكم *regimen* [باللاتينية]، أو فِعْل الحكم – بمعنى أدق – عقلانيًا، فإنها تستلزم فضيلةً أسمى من سائر الفضائل؛ مثلما يكون للحاكم موقعٌ أسمى مما لسائر أفراد المجتمع.

لكنْ إن كان الأكوينى – فى القرن الثالث عشر – قد خص الحذر بذلك الموقع الأسمى بين الفضائل، فإن مفكر القرن الحادى والعشرين إيف كاتان لم يفته أن الفضائل جميعًا – شاملةً الحذر – ليست إلا لالتماس عالَمٍ جديد سيكون – أخيرًا – عالـمًا إنسانيًا على الأتمّ.

على هذا النحو، فعلى خلاف أرسطو والأكوينى نفسه– وإن فى السياق ذاته الذى انتظم فكرهما – لم يكتف إيف كاتان بالفصل بين السياسة والأخلاق، بل

تَدَرَّجَ – فى بلوغه تحليل كل منهما – عبر تحليلٍ للمعرفة ثم للوجود؛ ليستطيع إحكام تحليله للسياسة، ولما يستقطبها من غايةٍ أخلاقية. هذا هو أقصى ما بلغه هذا المؤلِّف بفِكْرِه.

لكنْ يبقى أن الفكر شأن التاريخ، ينبغى "التدخل بوعيٍ فى التطورات المتلاحقة لحركته".[1] فإن كانت الخلاصة الوحيدة التى أمكن أن يرجوها إيف كاتان، وربما أن يأمل فى إمكانٍ فعلىٍّ لتحقيقها – كما ذكر فى خاتمة كتابه – هى أن يتابع القارئ قراءات المؤلف تلك بتأملاته الخاصة، وأن يجد فيها بدوره دواعى للتفكير وللحياة؛ فلعل السبيل الوحيد إلى ذلك التحقيق، هو ما دَعَا هو نفسه القارئ إلى القيام به من "العمل – فى المجال المفتوح الذى لذلك الأفق [البازغ أمام الإنسان] – على تغيير الواقع اليومى". لكن هذا يفرض سؤالين أخيرين. أولهما هو "ما القراءات الأخرى التى ستلهم قارئ هذا الكتاب تأملاته الخاصة؟" والثانى هو "مَنْ مِن المفكرين ينبغى أن تشملهم هذه القراءات، بالإضافة إلى توما الأكوينى؟"

أ.ع.ب.

---

(١) يُرجع إلى مقالين متتابعين لنا فى مجلة "الهلال" القاهرية أولهما بعنوان "تحقق الوعى": عدد أكتوبر ٢٠٠٧، ص ١٤٠–١٤٥. والثانى بعنوان "إصلاح التشريع": عدد نوفمبر ٢٠٠٧، ص ١١٠–١١٦.

مقدمة المؤلف

كثيرًا ما يُعتدُ بفِكْر توما الأكويني– مثلما بفكر سائر مفكري العصر الوسيط – باعتباره فكرًا تَمَّ تَجاوُزُه تاريخيًّا... فكرًا تعامَل مع إشكالياتٍ انقضت نهائيًّا، ويُرتضَى التخلِّي للمؤرخين المتبحرين عن دراسة ذلك الفكر الغابر وغير النقدي؛ العاجز عن مجابهة ما في عصرنا من معضلات. في الدراسة التالية، أعْرِض قراءتي الخاصة لبعض نصوصٍ لِتوما الأكويني، وهي نصوصٌ باتت غير مُتاحة لَمعظمنا، وإن كان موضوعها حياتنا المشتركة. وإذ أظل مُخْلِصًا لفكر الأكويني، فقد سعَيْت إلى أن أُضفِي على ذلك الفكر – من جديد – ما كان له من قُرْبٍ إلى أهل زمانه ومن ألفةٍ لهم به. على هذا فإنه يبدو لي من الأهمية أن أذكر في هذا المقام دواعي عملي وبحثي.

ما أطمح إليه إذن هو التقديم لفكر تَوما الأكويني، شارح أرسطو. والمشكلة بأجمعها، هي في هذا المشروع للتقديم لفكرٍ هو – إلى هذا المدى – بعيدٌ وغريب. كان في الإمكان الاكتفاء بدراسةٍ دقيقة و"أثَرِيَّة" إن صح التعبير، لتراث الأكويني الـمُعقَّد والعسير... دراسةَ إن كانت ضرورية، فإنها تظل أعسر من أن تتاح لأكبر عددٍ ممكن. على أنني – على العكس – أردت معاودة العثور على جهدِ واحدٍ من المفكِّرين، أيْ على صنيع فكرٍ بدا لي أن في "ترميمه" وإعادة تشكيله جَدْوَى بل ضرورةً لتفكيرنا نحن؛ وكأن هذا التقَصِّي لماضي الفكر يمكن أن يجعلنا نبصر سُبُلاً جديدة صوب مستقبلنا نحن، ولتحقيق مشروعٍ كهذا، لم يكن مُتَطَلَّبا من

شروطٍ مُسبقة سوى واحد؛ هذا الشرط هو التخلى عمّا فينا من ادّعاءٍ يجعلنا نظن أن لنا الكلمة الأخيرة بشأن ما للعالَم وللتاريخ من حقيقة، وأنه لم يعد أمامنا أىٌّ مما يمكن أن نتعلمه من أولئك الذين سبقونا على طريق الفكر. أجل، إن فى الإمكان أن تُوجَّه إلىَّ ملاحظة مؤدّاها أن هذا المسلك هو ذلك الذى ينبغى اتخاذه مُسْبَقًا عند دراسة فكر أىِّ مؤلِّفٍ، حتى وإن كان معاصرًا؛ لكن صعوبة جديدة تظهر عند التصدّى لدراسة تراث توما الأكوينى: هذا التراث – شأن معظم أعمال العصر الوسيط – يقْبع فى المنطقة المهملة من ذاكرتنا، وينتمى إلى ماضٍ انقضى... ماضٍ أقدم حتى من الماضى الإغريقى!! إذن فقد وَجَب شقُّ سُبُلٍ جديدة إلى ذلك التراث الغريب والأجنبى.

من الجلىِّ أنه كان بإمكانى إيثار السبيل العسير، الذى هو سبيل النقد التاريخى والتبَحُّر؛ محاولا استعادة الحقيقة التاريخية بشأن ذلك التراث، على نحوٍ ما فعل بامتياز عددٌ من شُرّاح القديس توما الـــمُبَرَّزين. إلا أن ذلك السبيل لم يَبْدُ لى مُرضيًا بما فيه الكفاية. يقينًا إنه يتيح التمَكُّن من النصوص على نحوٍ صحيح، لكنْ من النصوص الـــمُماتة؛ والتى تُعدُّ موضوعًا للتاريخ؛ وحقًّا إنه سبيلٌ يُفضِى إلى معرفة كل ما اعتقده القديس توما بشأن كل شىء، لكن فيه مجازفة بفقد ما هو جوهرى، والذى ليس موضعه النصوص وحدها، بل وبالإضافة إليها حركة الفكر وما فيه من طاقة، وما يمكن أن ندعوه "شهادة الفكر" ***le témoignage de la pensée***. فى نهاية الأمر نضلُّ الطريق إلى حياة الفكر. إذن فقد وجب اتخاذ منهجٍ آخر أود – لكى أبَرِّر استخدامى إياه – أن أشرحه بإيجاز فى هذه المقدمة: فى مُضِىِّ هذا المنهج إلى ما هو أبعد من الفهم الوَفِـــىِّ للنصوص – ذلك الفهم الذى يظل المؤرخون هم وحدهم القادرين على تقييمه – ينبغى أن يتيح المنهجُ تثْمينَ ما راهن عليه فكر توما الأكوينى، ومعاودة استكشاف ما فى هذا الفكر من طاقة،

وتحصيـــل ما تم استكشافه، وفى حالة نجاح مشروع التقديم لفكر الأكوينى، ربما لا يكون من الغرور الأملُ فى بَدئنا نحن بدورنا التفكيرَ فى إطار ما أعيد استكشافه من فكر، ووفقًا لما تم تَمَثُّله من تقاليد، استلهامًا من تشبيهٍ سبق إليه موريس مرلوبونتى، وَجَب الاستقرار فى النصوص كمثلما فى قوقعةٍ خالية تصلح لاتخاذ مخلوق غريب عنها، مُستقَرًّا له فيها؛ كىْ يجعل منها مَوئِله هو، لقد وجب إيثار وفاءٍ آخر، على ما هو مفترَضٌ – على طول الخط – من وفاءٍ تاريخى. هذا الوفاء الآخر هو الوفاء للحياة.

هذا هو إذن، ما أود أن يُكتشَف فى القراءات التى أقترحها فى هذا المقام. أنا أرتضِى الإقرار بأن الأمر يتعلق بمشروعٍ خطرٍ وجسور، بدلاً من أن أعيد تشكيل تراث الأكوينى بصبر، مُرغِمًا نفسى على التغافل عن جهود غيرى فى مثل هذه الإعادة، تلك الجهود الواضحة الامتياز فى معظمها، فإننى أستقر فى النصوص – إن صح أن نعتمد هذا التعبير الـــمُستلهَم من مرلوبونتى – ومرارًا "أفَكِّكها"؛ محاوِلاً أن أبصر فيها سُبُلاً للفكر جديدة. سيغفر لى المؤرخون أننى لم أذكر أعمالهم، وإن لم أكن – على الرغم من ذلك – غافلاً عنها، ولا عمّا هو واجبٌ من احترامِ ما خلص إليه أولئك المؤرخون منها. كل ما أطلبه من هؤلاء المؤرخين، هو أن يُقِرّوا لى بأن هذه القراءة لفكر الأكوينى – التى أقترحها فى عملى – قراءةٌ ممكنةٌ، لا تُناقض معطيات التاريخ. بناءً عليه فإننى كما ذكرت تَوًّا، أدَّعِى وفاءً آخر؛ هو لما هو مُعايَشٌ لنا فى هذا الفكر الذى يشق لنا سُبُلاً جديدة، وإنما هو عن هذه المعايَشة، وجوب التحدث الآن.

فى المؤلَّفات المسطورة، يمكن السير بمعونة مُرشِدين وطبقًا لمسارات مُقَرَّرة سلَفًا. وكذلك يمكن الانطلاق بلا هدفٍ – وبلا هادٍ – سوى الاهتمامات

الخاصة أو ما يتتالَى من مصادفات، لكن من يقوم بهذه المسيرة يحمل خلالها كذلك انشغالاته وهمومه، بأملٍ - يغلب أن يكون كاذبًا - فى العثور ثَمَّة على إجابة كاملة. هذا هو الحاصل عند دراسة أعمال توما الأكوينى. أما أنا فإننى - بشأن هذا التراث الــضخم الذى كثيرًا ما جرى عرضه باعتباره بأجمعه إيجابيًّا ومنهجيًّا، والذى بالإضافة اعتُمِد دَهْرًا باعتباره المذهب المرجعىَّ لعلم اللاهوت الكاثوليكى - أدعو كل قارئ إلى أن يُوغِل فى تراث الأكوينى ومعه تساؤلاته هو كقارئ، وربما همومه كذلك. وسريعًا ما سيتضح أن شيئًا من القلق يتخلَّل ما تتم مطالعته من تلك النصوص... القلق الذى هو لدى كل فيلسوف، وربما لدى كل إنسان. إنما مبرر وجود الفلسفة والفلاسفة - أولئك الذين لا يكفون عن التساؤل عمّا هو معنى كَوْنِ الإنسان إنسانًا - هو هذا القلق! ويبدو لى أن هذا السؤال يُشاغِل الأكوينى فى نصوصه كافَّةً، ويتخلَّل نصوصه تلك.

بقدْرٍ من السذاجة، يمكن الأمل فى العثور فى تلك النصوص على إجابة واضحة ومحددة عن ذاك السؤال - سؤال الإنسان - بما أن الأكوينى هو عالِم لاهوتٍ مُعْتَرفٌ به ومسموعُ الكلمة. هو رجلُ عقيدةٍ صارمةٍ وجَلِيَّة. لكن فى تلك النصوص التى هى فى الظاهر موضوعيةٌ ومُتَّزِنة، سيكتشف القارئ بدهشة أن الأكوينى لا يأتى بإجابة مُبَسَّطَة عن ذاك السؤال... سؤال الإنسان. فإزاء ذاك السؤال يتملكه نفس قلقنا، ويشتدُّ فى إدانته للإجابات البالغة اليُسْر أو البديهية، والتى هى كذلك إجاباتنا. إنه يرفض "تصالحات الأهمية الإنسانية" ***accommodements de l'importance humaine*** تلك التى يتحدث عنها [الفيلسوف الدانماركى، رائد المذهب الوجودى][١] سورين كيركجارد، وما هى سوى الدليل على أفكارٍ متساهلة

---

(١) الكلمات الواردة بين معقوفين مُضلَّعين ([...])، هى إضافةٌ من المترجم، تَوَخيًا لإضفاء مزيدٍ من الوضوح على النص. والقارئ - فى هذه الحالة - مُخيَّرٌ بين مسلكٍ ذهنى يعى تمامًا

تقنع باليسير ولا تطلب مزيدًا. والإجابة التى يخرج بها القديس توما الأكوينى انطلاقًا من عقيدته المسيحية ومن فكر أرسطو، إجابةٌ منقوصةٌ! هى إجابة لا تَدُلُّ على ما هو الإنسان، بل تفتح مجالاً لفكرٍ لامتناهٍ؛ وهو مجالٌ مفتوح، فيه يظل السؤال سؤالاً، ويظل علينا نحن الآخرين أن نفكر فيه. لهذا السبب، يمكن القول إن مسألة الإنسان تُساور فكر الأكوينى.إن كان موضوع حديث الأكوينى الإلـــه وملائكتـــه، أم الخلاص أم بؤس المصير... إن كتب الأكوينى شروحًا لأرسطو أو على رسائل القديس بولس، فإنه لا يكف عن طرحه على الدوام نفسَ السؤال الذى جاء على لسان إمام الـــمُغَنِّين: "من هو الإنسان حتى تذكره؟ ..."[1]

الفارق بين مصدر العبارات التى فى المتن،وذلك الذى للعبارات التى بين المعقوفين – إلى حدِّ رفض ما يرد بين معقوفين، واعتباره لا تضيف شيئًا إلى المتن! – ومسلكٍ آخر يتجاهل المعقوفين ويقرأ ما بينهما باعتباره والمتن سياقًا واحدًا يُعبِّر عن نفس الفكر. وقد يختلف القارئ بين هذا المسلك وذاك، باختلاف السياق الذى يرد فيه هذان المعقوفان فى موضعٍ من المتن. لكن الأهم هو أن المؤلِّف – إيف كاتان – نفسه، يضيف فى بعض الأحيان عبارةً بين معقوفين مضلعين، فى سياق نصٍّ اقتَطَفَه. وفى هذه الحالة ألحقنا بما أضافه داخل المعقوفين توقيعًا له بالحرفين الأولين من اسمه ([... إ.ك.]). أ.ع.ب.

(١) الإشارة فى هذا المقام، هى إلى العدد ٤ من المزمورالثامن من مزامير داود: "فمن هو الإنسان حتى تذكره وابن آدم حتى تفتقده." فى نص نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة، ص ٦. وفى نشرة أخرى عن دار السلام بالإسكندرية سنة ١٩٦١، عنوانها "سفر المزامير" متبوعًا على الغلاف بعنوانى "نقله إلى العربية محمد الصادق حسين" و"بالاشتراك مع الأب س. دى بوركى الدومنكى"، جاء النص كما يلى: "أين منها هذا الهالك حتى تذكره. ما ابن آدم حتى تُعنَى به؟" (ص ٢٦). وضمير المؤنث الغائب (ها) اللاحق بحرف الجرّ "من"، عائدٌ على ما ورد فى العدد السابق مباشرةً: "سماؤك التى نرَى، وهى صنع يديك... " أ.ع.ب.

يقينًا إن الأكوينى لا يكتفى بطرح هذا السؤال، وأنه يحاول إيجاد إجابة. بعض توكيدات الأكوينى تُظهر أنه يفكر فى إطار ثقافة أخرى وتحت وطء انشغالات ليست هى انشغالاتنا. لكن ما يبدو أشد أهمية فى فكر الأكوينى – فيما هو أبعد من تلك التوكيدات – هو الاتجاه الذى صَوَّبه ينبغى الاستمرار فى البحث عن إجابة عن سؤال الإنسان ذاك. هذا هو ما يُعلِّمنا إياه الفكر التوماوى، فى عُرْف الأكوينى أن الإنسان كائنٌ لا يمكن التفكير فيه بدون العالَم ولا بدون الإلـــه، هذا التوكيد يمكن أن يبدو لنا عاديًّا بالبداهة، أو مُفْتقرًا تمامًا إلى الأصالة، إن كنا نَعْرف الفكر "القرووسطِى"[1] بعض الشىء. وفيما يخص الصلة بالإلـــه، فعلينا أن نضيف أن هذا التوكيد بالغ البعد عمّا يُعايشنا حاليًا. لكن إن حاولنا مع الأكوينى الكَشْف عمّا فى هذا التوكيد من تعقيد، فلَسيُؤدِّى بنا الأمر عندئذٍ إلى الإقرار لأنفسنا بأن الأكوينى واحدٌ من أولئك المفكرين النادرين الذين أقَرّوا سلفًا بما فى فكرهم من نقصان؛ ومن حَيْثئذٍ يفتح هو مستقبلاً لفكرنا نحن، وباكتشاف فكر الأكوينى على هذا النحو، لا يعود هذا الفكر فكرًا سالفًا على الفكر النقدى *une pensée pré-critique* ... لا يعود من مواضيع علم الآثار، كما قيل أحيانًا بشىءٍ من التسَرُّع. إنه ينكشف كفكرٍ فيه من النقديَّة... فيه من **النقدية المغايرة**، ما فى الفكر النقدى نفسه. وبهذه الصفة فإن هذا الفكر يفتح – فيما يتجاوز الموضوعات التى يتعامل معها – مجالاً لـــ"مهمَّةٍ للفكر"، هى مهمة معاصرة.

---

(١) نسمح لأنفسنا بأن نستخدم فى متن ترجمتنا العربية هذه الكلمة المنحوتة – التى سبقنا إلى استخدامها بعضٌ ممَّن أخرجت المطابع اللبنانية كتاباتهم – كمقابلٍ لصفة *médiéval* فى اللغة الفرنسية، الواردة فى الأصل الأجنبى، والمشتقة من كلمتى "القرون الوسطى" اللتين تُقتصر الإشارة إليهما فى تلك اللغة على كلمتى "العصر الوسيط" *moyen âge*. أ.ع.ب.

إذن فقد سَعَيْت إلى متابعة سَيْر سؤال الإنسان فى فكر الأكوينى، دون أن تغيب عن ناظرى فى أى وقتٍ من الأوقات مسألة البعد السياسى للوجود الإنسانى؛ التى تصير شيئًا فشيئًا – كما سيتضح دون إبطاء – مركز هذه الدراسة وغايتها. على هذا فإننى سأُجْمِل أوَّلاً الخطوط الكبرى لعلم الإنسان الذى أسَّسَه الأكوينى بناء على قراءته لأرسطو. كان عالِمُ اللاهوت المسيحى توما الأكوينى قد تَعَلَّم أولاً [من العقيدة المسيحية] أنّ الإنسان هو عبدُ الإلـــه وابنه، مُكَرَّسًا بأكمله لـــ"مملكة" أخرى ليست من هذا العالم(١). ومن الفيلسوف أرسطو تعلم القديس توما أن الإنسان ملتزِمٌ بالعالم؛ عندئذٍ أحكم الأكوينى إنشاء صورةٍ لعلم الإنسان كانت جديدة على نحوٍ جذرىّ، لتشهد الثقافة القرووسطية انفتاح مجال الفكر الــمُحْدَث، وبلغ من مدى ذلك أن ما أقدم عليه عندئذ من تجديدٍ فى علم الإنسان، لم يُستوعَب إلا بصفته شائنًا وأنه – فى أوّل حين – تَعَرّض من المجتمع الفكرى فى القرن الثالث عشر للرفض بل للإدانة(٢)، ثم فيما بعد استأنست الثقافة المسيحية ذلك التجديد و"دَجّنته"(٣)، مُشَوِّهة

---

(١) الإشارة فى هذا المقام، هى إلى مُفتتَح العدد ٢٦ من الإصحاح الثامن عشر من إنجيل يوحنا، حيث إجابة السيد المسيح عن سؤال الوالى الرومانى بيلاطس البنطى إياه عمّا فعل. وبالنص: "أجاب يسوع مملكتى ليست من هذا العالم." (يو ١٨: ٢٦). نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة، ص ٢٣٨. أ.ع.ب.

(٢) حتى أن أسقف باريس "إتيين تمبييه" *Etienne Tempier*، اضطر فى سنة ١٢٧٧ إلى تحريم دراسة عددٍ كبير من المسائل الفلسفية، منها بعض المبادئ الأرسطية والتوماوية (*Cambridge Medieval History*. المجلد الخامس، ص ٨٢٢). وفى نفس تلك السنة أصدر رئيس أساقفة كانتربرى فى إنجلترا، قرارًا بتحريم تدريس بعض المبادئ التوماوية فى أكسفورد. وتكرر هذا التحريم فى سنة ١٢٨٤ ثم فى سنة ١٢٨٦. يُنظر لـــ *Émile Bréhier* مؤلَّفه (فى ثلاثة مجلدات) الذى بعنوان *Histoire de la philosophie - I Antiquité et moyen age*. أ.ع.ب.

(٣) بل لقد بلغ الأمر بذلك التقبّل لفلسفة القديس توما – وعَبْره لفلسفة أرسطو التى كتب شروحه عليها – أن استوجبت تلك النزعة الفكرية فى القرون الوسطى وصف بعض مؤرخى الفلسفة

إياه إلى مدى جعله مُسالمًا! على هذا ينبغى القيام بمجهود لمعاودة العثور فى فكر القديس توما، على ما تَميَّز به من تَجديد، هذا الفكر الذى يجْهَد لكى يجعل الإنسان موضوعه، لا يتيح إمكانية جعل العالَم موضوعَ الفكر فحسب، بل يؤكِّد كَوْن العالم موضوع الفكر؛ باعتبار هذا ضرورةً. الفكر الذى موضوعه العالم، هو بالفعل الكيفية الوحيدة للفكر الذى موضوعه الإنسان. هذا مرادفٌ للقول عن مهمة الفلسفة إنها مهمة لا متناهية، على أن الأكوينى لا يكتفى بهذه الصـــورة لعلم الإنســـان، أو بالأحرى يمضى إلى أقصى هذا العلم؛ كاشفًا عمّا يفترضه هذا العلم سلَفًا، فكر الأكوينى يتجاوز الإنسان؛ وعلم الإنسان يستدعِى [مذهبًا فى الـــ] "ميتافيزيقا"(١)، كأنه بهذا يستدعى وجهه الآخر. إن كان الإنسان ملتزمًا بالعالم، فإنه ليس مقضيًّا عليه بالعالم ***Si l'homme est obligé au monde, il n'est pas condamné au monde***. الإنسان فى التزامه هذا بالعالم، يكتشف فى نفسه انفتاحه على كلّيّة

لها بأنها كانت بمثابة "تعميد" لأرسطو"!! هذا وقد رُسِم توما الأكوينى قديسًا بأمر البابا يوحنا الثانى والعشرين، بعد موته بنحو نصف قرن، فى سنة ١٣٢٣. كما أعلن أستاذًا للكنيسة ***Docteur de l'église*** فى سنة ١٥٦٧. وفى سنة ١٨٧٩ احتفل البابا ليو الثالث عشر بإحياء الفلسفة التوماوية، وفى سنة ١٩٢١ صرَّح البابا بندكت الخامس عشر بأن "الكنيسة [الكاثوليكية] تعلن مذهب توما مذهبًا لها" يُنظر لـــ ***Émile Bréhier*** المصدر السابق (المذكور فى الهامش السابق مباشرةً) عينه. وكذلك مادة ***Aquinas*** فى موسوعة ***Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*** (***James Opie Urmson*** مُحرِّرًا). أ.ع.ب.

(١) يُؤْثِر أستاذنا الدكتور محمد رفعت الإمام – فى كتاباته بمجلة "أريف" – استخدام مصطلح "ميتافيزياء". ولا شك فى أن هذا المقابل العربى للكلمة الأجنبية، هو أكثر تذكيرًا بأصلها لدى أرسطو، الذى قصد بما وضعه فى "ما بعد الطبيعة" المباحث التالية لما وضعه فى "علم الطبيعة" (الفيزياء) وليس دراسة "ما وراء الطبيعة" من ظواهر خارقة. تُقارَن مقدمة كتاب الأستاذ يوسف كرم لـــمُؤلَّفه "الطبيعة وما بعد الطبيعة" دار المعارف سنة ١٩٥٩، ومقالنا الذى بعنوان "الصداقة" فى عدد العشرين من سبتمبر من مجلة "أكتوبر" القاهرية. أ.ع.ب.

الوجود، حتى إن كانت اللغة عاجزةً عن وصف هذا الانفتاح على الوجود؛ بما أن الوجود دائما "مُتَرَبِّطٌ" بالكائن ***puisqu'il [l'être] est toujours arrimé à l'étant***. وهذا الانفتاح على الوجود هو فى عرف الأكوينى، الصدى الخافت والضعيف لدعوةِ للإلـــه؛ لأن الأكوينى فيما أقامه من علمٍ للإنسان، يُقِرُّ بهذا الذى يجعل من الإنسان كائنًا مَرْصودًا للعالم، وهو التناهِى ***La finitude*** – ويُشدِّد عليه – فإنه يؤكد أن الإنسان لن يكون أبدا مؤسس العالم، ولا مؤسس وجوده. وعليه فإن وجود الإنسان ينطوى على مُفارقة يستحيل تجاوزها: فى مُضِىّ الإنسان من الذات إلى الذات، يتسبب فى نشوء عالَمٍ هو دائما ثَمَّةَ سلفًا وفى نفس الوقت ***l'homme fait surgir un monde qui est toujours déjà là et à la fois...*** هو يمر بتَجربة تَجاوز العالم، ويستشعر ضرورة الوساطات للتحقق الكامل لوجوده الإنسانى، لهذا السبب فإن تناهى الإنسان هذا، هو أساسٌ لانفتاحٍ لا مُتناهٍ... تناهِى الإنسان يُنشئ طاقة من شأنها انفتاح وجود الإنسان على كلية الوجود. منذئذٍ يكون الموقف الوجودى للإنسان كأنه مُدْرَجٌ فيما هو ميتافيزيقى؛ وتظهر صِلَةُ الإنسان هذه بما هو ميتافيزيقى، باعتبارها الأساس للوجود الإنسانى كلِّه. وبسبب هذا "الإدراج" الميتافيزيقى، لا يكون وجود الإنسان أبدا مُتاحًا لذاته مباشرةً؛ وتصير وساطة ما هو سياسىٌّ ضرورية – وإن لم تكن كافية – لتَحقُّقِ إنسانية الإنسان. وفى حين أن اللغة تَخفق فى الحديث عن الوجود وعن الإلـــه – لأن من العسير الحديث كما يجب عن الأصل – فإن باستطاعتها التعبير عن التزام الإنسان بالعالَم. وثمة مهمة الباحث، وبأكثر بَعدُ – فى عرف الأكوينى – مهمة الفيلسوف. ذلك أن أرفع تعبيرٍ عن التزام الإنسان هذا بالعالَم، يتحقَّق فى الالتزام نحو الغير؛ وعليه فإن علم الإنسان لدى الأكوينى، هو بالطبيعة علم إنسانٍ سياسى.

فى دراستى هذه، قد يُوَجَّه إلىَّ اللَوْم على تمييزى ذلك الجانب السياسى من فكر الأكوينى، بدلا من عرض مذهبه فى الأخلاق أو فى علم النفس أو حتى فى

اللاهوت. لكنْ أَليْست هذه جوانب تمت دراستها - وبتوْفيق - فى حين أن الفكر السياسى قد حظى بما هو أقل كثيرًا؟ لَكأنما سلف الإقرار بأن الأكوينى لم يُحكِم فكرًا سياسى أصيلا، وأنه شارك - دون كثيرٍ من التحفظ - أبناءَ عصره أفكارَهم السياسية. من المعروف جيدًا أنه كتب بضعة نصوص فى ذلك الموضوع، لكنها غدَت هامشية؛ ولم يُكلِّف أحدٌ نفسه عناء دراستها، وعليه فإننى أود أن أُظهِر أن للبعد السياسى للوجود الإنسانى حضورًا تامًّا فى فكر الأكوينى، بل وفى النصوص الأقل "سياسيةً" من غيرها. الأكوينى يُحْكِم فكرًا سياسيًّا أصيلا، لا يستعصِى على المقارنة بمذاهب الفكر السياسى الكبرى اللاحقة. إسهام القديس توما فى علم السياسة، هو تطبيقٌ عملى لعلم الإنسان لديه، وبه يرتبط نفس "الاقتضاء الأخلاقى" ***exigence éthique***. إنما فى الالتزام نحو الغير - الذى يجعل منه الأكوينى موضوعًا فى سياق المُراد الطبيعى للجماعة السياسية - يتحقق الاقتضاء الأخلاقى للعدالة الفردية والجماعية. وبالمثل فإن فى هذا الالتزام ما يتم - فى الواقع - من ازدهار تلك الإرادة، التى تحقق للإنسان الخير والسعادة.

على هذا النحو يمكن الكشف عمّا فى فكر الأكوينى من وحدة. ليس مدار حديثى - فى هذا المقام - عمّا لتراث الأكوينى من سمة "المنهجية"، بل عن ذلك الاقتضاء الذى يَتَبَدَّى باعتباره أساسيًّا فى فكر الأكوينى؛ كاشفًا عمّا فى ذلك الفكر من قوةِ حياة، كان أول تَجَلٍّ لقوة الحياة هذه، فى وفاء الأكوينى لتجربته التى عاشها فى انتمائه إلى كل من العقيدة المسيحية والتقاليد الفكرية الأرسطية، ثم راحت نفس قوة الحياة تتبدى فى الجهد الذى بذله صاحبها من فكرٍ حُرٍّ وأصيل، فى الموقف الفريد وغير المسبوق الذى كان موقفه... موقف مسيحية القرون الوسطى فى القرن الثالث عشر. فى ذلك الفكر الأصيل، يُستساغ التدليل على الظلال؛ ولكن مرارًا تُنسى الأضواء! وسيكون من دواعِى سرورى أن تدفع القراءة التى أقترحها

فى هذا المقام للنصوص الأكوينية، إلى الإقرار بفكر الأكوينى كفكرٍ مفتوح على ما هو بَعدُ مُنتظَرٌ أن يجرى التفكير فيه...كفكرٍ مفتوحٍ على ما لا يجرى التفكير فيه، والذى ليس التفكير فيه مستحيلاً، بل واجب علينا!

عندئذٍ ستكون هذه الدراسة لفكر الأكوينى قد بلغت هدفها، بمعاونتنا على التخلص مما لدينا من "اسكولائيات"[1] وحلولٍ جاهزة عفا عليها الزمن، وبإطلاقها سراحَ مستقبلٍ؛ علينا أن نجعله موضوع فِكْرنا.

أخيرًا أود أن أُبرِّر المنهج الـمُستخدَم فى هذه الدراسة، وهو منهجٌ يخاطر ببلبلة معتادِى الدراسات التاريخية من القراء. ما أقترح أن آلوه على نفسى، هو دراسة البعد السياسى لعلم الإنسان لدى توما الأكوينى. مثل هذا المشروع قد يبدو عاديًّا ويسيرَ التحقيقِ نسبيًّا: يكفى تجميعٌ من تراث الأكوينى للنصوص الرئيسية التى موضوعها السياسة، ومجابهتها ببعضها البعض واستكمالها ببعضها البعض، أو الاستعانة ببعضها فى توضيح البعض الآخر. وما أن يتم هذا، فعندئذٍ يمكن أن

---

(١) تُطلق على فلسفة العصور الوسطى صفة "الاسكولائية" ***scolastique***، التى اصطُلح على ترجمتها إلى العربية بلفظ "المدرسية". والأصل فى هذا الوصف هو أن النظريات الـمُتداولة فى أوروبا القرون الوُسطى (وبالتحديد منذ بداية القرن الثامن وحتى نهاية القرن السادس عشر)، لم تخرج عن الفلسفة التى كانت تُلقَّن فى "مدارس" التعليم العالى. وكانت أولاها مدرسة القصر، التى تمتعت بكثيرٍ من رعاية شارلمان (٧٤٢ – ٨١٤، وقد ولِىَ المُلْك سنة ٧٦٨، وعرش الإمبراطورية الرومانية المقدسة سنة ٨٠٠ وحتى نهاية حياته). هذا وإن سَجَّل التاريخ أن المدارس الديرية والأسقفيّة كانت أهم أثرًا وأوسع نفوذًا. يُنظر ***European Civilization***. أكسفورد، نشر ***Oxford University Press*** (***Edward Eyre*** محرِّرًا) سنة ١٩٣٦. لكنْ كذلك تُستعار هذه الصفة لنعت كل ما يتصف بما نُسِب إلى فِكْر ذلك الزمن من انغلاق. أ.ع.ب.

تنتظم تلك النصوص على نحوٍ منهجى؛ لكى يتم عرض ما يُختار له عنوان "فلسفة الأكوينى السياسية". هذا المنهج الذى يبدو أيسر المناهج، له بالمثل مزية الحياد الصارم الخالص من كل تحيز. منذ أقدم العصور، ظل هذا المنهج مُلزمًا، وهذا بفضل القول المأثور للغاية: "الأكوينى مفسِّر نفسه" ***Thomas iterpres sui*** [باللاتينية]. هو منهجٌ يبدو جذّابًا، لأن الظاهر منه أنه يُحابِى إعادةَ تكوينٍ – بأدق ما يمكن – لفكرٍ بالِغ البعد عن فكرنا، وهذا بانضباطٍ يبدو علميًّا بالتمام والكمال. على الرغم من ذلك فإنه يبدو لى أن هذا المنهج ينتمى إلى نوعٍ من التحيز، ذلك التحيز الجائز أن يُنسَب إلى نزعةٍ كتلك التى يقال عنها إنها "طبيعية"، أو إلى أخرى يقال عنها إنها "وضعية"؛ وعليه يبدو لى هذا المنهج مَقْضِيًّا عليه بالعقم أو بالانخداع! وبِودِّى أن أوضح هذا بدِقَّة، مما سيتيح لى اقتراحَ منهجٍ أكثر شمولاً.

هذا المنهج الموضوعى الذى ذكرتُه توًّا، ينطلق من مقصدٍ حسن؛ فالهدف منه هو حفظ تاريخ الفلسفة من نوعٍ من الذاتية التى بتأثيرها لا يعود مُفسِّرُ أىٍّ من المذاهب، يُلاقِى فيما يفسره سوى ما وضعه هو نفسه فيه أوَّلاً؛ وإن عن غير وعى. من ثَمَّ فإن بعض الفلاسفة لم يعْرضوا لمؤلِّفين بعينهم، إلا بهدف إيضاح فكرهم الفلسفى هم أنفسهم. بل يجب بَعدُ أن نضيف أن هذه الذاتية – التى يمكن وصفها بالسذاجة – ليست قصرًا على تاريخ الفلسفة، وأن بعض المتخصصين فى التاريخ العام يقدمون بدورهم نماذج لها. من ثَمَّ سنجد البعض ممن يُدينون – بنوعٍ من رد الفعل – مَساوئ تلك التفسيرات الذاتية والـمُفتقِدة للمبررات السليمة، مطالِبين بالخضوع غير المشروط للوثائق، أو جاعلين نصْب أعينهم – كمثلٍ أعلى – نوعًا من الاستنساخ "الفوتوغرافى" للأحداث، لكن هذا الرفض للذاتية، إن كان مشروعًا وضروريًّا فإنه – بحكم هذا – لا يبرر الموقف المضاد الذى لموضوعيةٍ متطرِّفة. ما إدانة التفسير [الذاتى] بالمبَرِّرة سلفًا لأىِّ موضوعيةٍ يمكن أن تكون!

واقع الأمر هو أن ما يرتكز عليه المنهج الموضوعى – ضمنًا على الأقل – هو الاقتناع بأن فكر هذا المؤلِّف أو ذاك، مُتَضمَّنٌ بأكمله فيما يُعبِّر به عن ذلك الفكر من أقوال، أو مُودَعٌ فى النصوص كمثلما شىء فى خزانة! هو اقتناعٌ بأن هناك تماثلاً بين الدالِّ والمدلول، ولكى يُكتب النجاح لهذا المنهج الموضوعى، ينبغى على الأقوال والنصوص التى للمؤلِّف موضع الدراسة – بل وعلى أعماله الكاملة – أن تحمل فى ذاتها كل معناها... ينبغى على المعنى أن يصير شيئًا من الأشياء! أو على العكس – بما أنه على هذا النحو يكون التصدّى لفكرِ أى مؤلِّف – أن تصير الأشياء (النصوص فى حالتنا هذه) هى نفسها معنًى! ينبغى أن تتسم النصوص بالشفافية من جهةٍ إلى أخرى. عندئذٍ وليس قبل ذلك، سيكون من اليسير التعامل مع اللغة وفقَ قواعدِ منهجٍ موضوعى، وإعادةَ تكوين المعنَى فى كُلِّيَّته كما يعاد تكوين القِطَع فى ألعاب التسلية. هذه "الوضعية" التى تعتمد على الأقوال بمثلما على أشياء يمكن التحكم فيها، تنتمِى إلى مفهومٍ تغلب عليه أوهام السحر! أبدًا لا تملك الأقوال فى ذاتها وبذاتها هذه القيمة الواضحةَ الدقيقة، والفكر لا يتخذ موضعه فى كلمات اللغة كمثلما راسب فى قاع مخبار! ليس الفكر – المسطور أو المنطوق – حمّال مقاصدٍ إلا فى فعْل الفهم الذى يقوم به ذلك الذى يتلقاه، أىْ فى كيفية تعامُل الذات – التى تقرأ أو تستمع – مع الأقوال التى عَبَّر بها ذلك الفكر. المعجم نفسه ليس تامَّ الموضوعية! ما من معنى للكلماتَ التى يضع المعجم تعريفًا لها ، إلا فى صلتها بطائفة المواضيع الـمُعَبِّرة.

عليه فإن دراسة فكر مؤلِّفٍ أو آخر، هى أولاً إحالةُ الدارس نفسَه إلى نفسِه دارسًا نصوصَ ذلك المؤلِّف... هى إحالةٌ إلى الذات القارئة لتلك النصوص. وعندما تألو هذه الذات على نفسها جهدًا فى التأويل منضبطًا، لملاقاة فكر المؤلِّف موضع الدراسة – على نحو ما سنفعل نحن فى هذا المقام لملاقاة فكر الأكوينى –

فعندئذٍ ستكون هذه الذات مُحالَةً بدورها إلى ذاتٍ أخرى؛ هى تلك التى تُعَبِّر بالكلمات وتكتب النصوص. كل فكرٍ يفترض سلَفًا نوعًا من "كوجيتو" [مقولة ديكارت التى نصها: "أنا أفكر، إذن فأنا موجود.][1]. وليس للعمل المؤلَّف من معنى، إلا بما فيه وله من حضورِ ذلك الذى كَتَبَه. وعليه فليس للعمل المؤلَّف أبدًا ذلك التبيـان المبـاشر والـمُسَطَّح للأمـور، ولا هو كذلك يشكل عالَمًا مثاليًا؛ ثابتًا وخالدًا.

إن كان كل هذا صحيحًا، فعندئذٍ يبدو تمامًا أن الإفلات من الذاتية - التى يُدينها المنهج الموضوعى - مستحيلٌ إلا بجعل الذاتية أحد الحقوق! وهذا الحق فى الذاتية هو الذى تَجْدُر مطالبتنا به بين يدى هذه الدراسة، شارحين معناه وحدوده، وعواقبه على الفيلسوف الذى يحاول أن يفكر فى إطار تاريخ الفلسفة.

---

(١) من الواضح أن المؤلِّف - إيف كاتان - يقصد بعبارته الواردة فى المتن (والتى نصها أن "كل فكر يفترض سلفا نوعا من كوجيتو") أن كل فكر يحيل حتمًا إلى "الأنا" أو "الذات". وهو بهذا يُبرِّر مجافاته للمنهج الموضوعى، باعتبار أن الفكر الموضوعى الخالص مستحيل الوجود؛ فلا يمكن أن يصلح المنهج الموضوعى إلا إن وُجِد الفكر الموضوعى (المستحيل - فى رأيه على ما يبدو - وجوده أصلاً!!). والقاعدة الكامنة خلف محاجاته هذه، هى تلك المعروفة فى المنطق بـ"مبدأ المعجم" ***Dictionary principle*** والتى نصها فى الإنجليزية: ***both or neither must be correct*** وفى العربية: "القضيتـان تصـدقان معًا أو تكذبان معًا". ومن ثَمّ فنظريًا لا ينفى هذا إمكان استخدام منهجٍ موضوعىٍّ خالص، متى وُجِد فكرٌ موضوعىٌّ خالص. يُنظر لـ ***Bertrand Russell*** الفصل الذى كتبه بعنوان ***On the importance of logical form*** فى ***International Encyclopedia of Unified Science*** تحرير ***Otto Neurath*** و ***Rudolf Carnap*** و ***Charles Morris***. شيكاجو بولاية إلينوى الأمريكية (نشر ***University of Chicago Press***). المجلد الأول، ص ٣٩ وما يليها. أ.ع.ب.

إن قولنا إن الكوجيتو يظل حاضرًا فى عمل الفيلسوف – وإنه يعطِى ذلك العمل معناه – هو الإقرار سلفًا بأن ما يمكن أن يكون لنا من فهمٍ – لأى فيلسوف – يظل حدسيًا وعلى الدوام منقوصًا. إن فكر مؤلِّفٍ ما، ليس ماثلاً فى النص وكأنه مُطَوَّقٌ به. والأملِ فى بلوغه مباشرةً –بلقيانه فى النص جاهزًا – ليس إلا وهمًا يستحيل تحقيقه. بأكثر من هذا بكثير، يكون هذا الفكر تَطْويعًا لكلمات النص وعباراته. إنه ما هو مُتاحٌ ويكاد يُرى من وجهة نظرٍ بعينها. غير أن وجهة النظر هذه، هى بالتحديد قاصرةٌ على المؤلِّف؛ ولستُ أنا – كمُفَسِّرٍ – متأكدًا من اكتشافى إياها بالضبط. إن ما للمؤلِّف من كوجيتو، هو بالفعل داخل زمانه وليس خارجه، وما هو بمُجاوِزٍ للذات *transsubjectif*. إنما هو على العكس تاريخىٌّ ومرتبطٌ بموقفٍ مكانى وزمانى، أىْ نفسى واجتماعى وسياسى واقتصادى. إصرارنا هذا على خصوصيته، من شأنه أن يبدو للوهلة الأولى أننا نجعل من المستحيلِ كلَّ فهمٍ قائمٍ على التداخل الذاتى الـمُتبادَل *toute compréhension intersubjective*. ومن وجهة النظر هذه لا تكون مشكلة الفهم فى تاريخ الفلسفة إلا حالةً خاصة من مشكلة أعَمّ هى مشكلة التداخل الذاتى الـمُتبادَل، متَى تحقق اليأس من شفافية الكوجيتو وجَرَى "حَشْو" الوعى بموقفٍ تاريخى محدودٍ بالملابسات المادية؛ بما فيها البدنية. ليس الولوج إلى الآخر بلا غوامض، إلا إن طُرِح الآخر كشىء وجُعِل موضع التفكير باعتباره شيئًا... إلا إن لم يكن آخر، أىْ تجاوُزًا مُتَفَرِّدًا.

على أن هذه المشكلة لا تبدو لى مستحيلة الحل، بشرطٍ واحد هو الإقرار بحرية الآخر، فى الإمكان الاعتداد بعمل المؤلِّف كشىء... شىءٍ يُمكن أن يُتَداوَل من يدٍ ليد... من فكرٍ لفكر. لكن هذا العمل لن يجد معناه الحقيقى إلا إن أمكننا أن نتمثل ذلك الفكر الذى لمؤلِّف؛ ونفكر وفقًا لفكر ذلك المؤلِّف... إن التقينا بوجهة نظره فى العالَم... إن جعلنا ما يقول به من كوجيتو، هو ما نقول به نحن من كوجيتو.

هذا نفسه يبدو مستحيلاً، بما أن ذلك الكوجيتو - الذى للمؤلِّف - يتخذ موضعًا، وأن الموضع الذى يشغله هو بالتحديد ذلك المحظور علينا إلى الأبد. بالفعل فإلى الأبد لن يقع لقاءٌ بذلك الفكر. لكنْ على نحوٍ فيه مفارقةٌ، فإن ما يفصلنا عن ذلك الفكر هو كذلك ما يتيح اللحاق به! إن لم يوجد بالفعل تواصلٌ بين ذلك الفكر وبينى - لأن لكلٍّ منّا موضعه - فإنّ هذا الوضع على الرغم مما يقرِّب بيننا، فإن موقعه فى نفس العالم الذى نوجد نحن الاثنين فيه. إذن فإن ما هو موضوعٌ كعملٍ (مؤلَّف)، يمكن أن ينفتح لنا؛ إن بذلنا جهدا لملاقاة عالَمه. هذا معناه أن الولوج إلى فكرٍ ما، لا يمكن أن يكون إلا تاريخيًا، مع التسليم بتَقَبُّلٍ - لا تَحَفُّظ فيه - للذاتية المتخذة موضعًا.

على الرغم من ذلك ينبغى المزيد من التدقيق: هذا المؤلِّف أو ذاك، يفكر انطلاقًا من عالمه ودون أن يتحرر منه فى أى وقتٍ من الأوقات، فإن الـمُعطيات الثقافية ماثلةٌ فى عمل المؤلف، وتجعله يتخذ موضعه من حينها فصاعدًا. لكن هذا التبَنِّى فى الفكر للمعطيات الثقافية، يظل تبنيًا حرًّا. تقريرِ المعطيات للفكر، لا يكون بنوعٍ من السببية الآلية. إنما بالتحديد تكون خاصيَّةَ الفيلسوف إحكامَ مشروعٍ عن عالمه، وإكسابَ مشروعِه تماسكًا لا يوجد فى الأشياء، أو بعبارة أخرى استحداثَ تنويعاتٍ على اللحن الذى فُرِض عليه، لذا ففى تاريخ الفلسفة، يكون النقد التاريخى ضروريًّا وغير كافٍ فى آنٍ معًا! ضرورىٌّ هو، لأنه وحده الذى يتيح ذلك الذى - من بين المعطيات - كان نقطة انطلاق فكر الفيلسوف، وغير كافٍ لأن مذهب الفيلسوف شيءٌ آخر غير ذلك الـمُعطَى نفسه... لأن مذهب الفيلسوف لا يُختَزَل - على نحوٍ خالص ومُجَرَّد - إلى الموقف الذى من داخله يفكر هذا الفيلسوف. إذن فإن ما للفيلسوف من كوجيتو، ليس متاحًا إلا بقدر ما هو تنويعاتٌ على الـمُعطَى. بمثل ما أفهم أنا الآخر بفعلٍ قياسى ما يقوم به من مباعدة بين معانى

الكلمات، وفقًا لما يفرضه التأصيل اللغوى والمعنى الذى يعطيه هو لها، بنوعٍ من إعادة خلق اللغة.. أقول بمثل ما أفهم الآخر بفعل هذا، فكذلك يكون فكر الفيلسوف متاحًا لى من حيث إدراكى للمسافة الفاصلة بين العـــالم المـــوضــــوعى الذى يعبِّر فيه هذا الفيلسوف عن فكره، وما فى مشروعه - الذى يحيلنى إليه العمل المسطور - من عالَمٍ مختلف. ليس الأمر إذن متعلِّقًا بتجميع أقوال الفيلسوف ونصوصه، بل بإمكان ملاقاة الكوجيتو الذى أمدَّ هو به تلك الأقوال والنصوص؛ ذلك الكوجيتو المرتبط بالعالم والـــمُنْفَصِم عنه، فى آنٍ معًا.

مع كل هذا فإنه يبدو لى أننا لم نقم بسوى تغيير وجهة المشكلة! إن لم يكن لنا أن نكتشف - فى النصوص - معنًى مخبوءًا بل المعنى الناتج عن شحنٍ يستبين من نوعٍ من انبثاق اللغة، فكيف عندئذٍ يمكن التعبير عن هذا الشحن... كيف يمكن تجسيده فى لغةٍ هى لغتنا نحن؟ كيف التَيَقُّن من موضوعية خطابنا، إن لم تكن هذه الموضوعية كاملة... إن لم يكن الفكر شيئًا [بالمعنى الذى ذُكِرت به هذه الكلمة أعلاه، أى الشىء الـــمُمكن تداوُله من يدٍ ليد]؟

أود أن أدلّ بإيجاز على الاتجاه الذى اتخذته فى هذه الدراسة: لتوّنا قد تَقَبَّلْنا ذاتيَّة المؤلِّف، مؤكِّدين أن هذا التقبل وحده هو الذى يمكن أن يتيح لنا الولوج إلى فكره. كذلك ينبغى إيجاد ذاتيَّةٍ لتفسيرنا نحن، إن أردنا حل مشكلة التعبير التى شَدَّدت عليها تَوًّا. لأن فكر المؤلِّف ليس شيئًا، بل نوع من الشحن الداخلى للُّغة التى يستخدمها... بل مشروع للحريَّة؛ فإن الأمر يتعلق بملاقاة إمكانات ذلك الفكر فى أصله، بكل ما فى تلك الإمكانات من ثراءٍ وتَشَعُّب. وعليه فليس من المجدى أن يعاد تكوين مجموعة مصطلحات يُفْترَض أنها مشحونة بممكناتٍ باقية على الدهر! علىّ فى موقفى - كفيلسوفٍ يفكر اليوم - أن أُلاقِى فى فكرٍ منتمٍ إلى الماضى، ما

يقرِّر القيمة الفلسفية لذلك الفكر. وأعني بهذا – الذى يقرر القيمة – الاتِّساع الذى يتيح لى ذلك الفكر الأخذَ به فى عالمى أنا، ومدَى ما فى ذلك الفكر من تماسكٍ – يساعد على هذا – وحريةٍ يمنحها إياى، فى موقفى أنا. من شأن انتماء ذلك الفكر إلى التاريخ بلا رجعة، أن يستحيل أن تكون لى به صلات، إلا العسير والمُزعزع منها! لكن هذا يتيح لى بالمثل إدراك كيفيةِ استطاعتى أنا – منطلقًا من تفكيرى الفلسفى – تبنِّى ذلك الماضى للفكر، فى فعلٍ له حرية مُـحَدَّدَة الموضع. ولا أظن الوفاء هنا وفاءً قَوليًّا ونَصيًّا! الوفاء يقتضى أولاً بعض الاجتراء، بما أننا نحن أنفسنا مطالَبون بأن ننزل ساحة السجال! إن فهم أىّ مؤلِّف، هو دائمًا تجاوُزه على نحوٍ ما. بإحلالنا أنفسنا محل المؤلِّف، نحاول نحن – فى هذا الحاضر للفكر الذى ما أمكن للمؤلِّف أن يعرفه، أو حتى أن يخطر بباله – تطبيق تفكيرنا نحن. وإذ نقوم بهذا، نقتلع المؤلِّف من ماضيه الذى انقضى، لنجعله يفكِّر اليوم؛ مانحين فكره – من جديد – مستقبلاً كان مفتقدًا إياه. بهذا الاجتراء على الدراسة التاريخية لمذهبٍ فلسفى من مذاهب الماضى، لا أقر لفكر المؤلِّف بسلطةٍ سوى من حيث "يُخوِّلنى (هذا الفكر) سلطةَ" التفكيرِ اليوم بنفسى.

أنا أصر على توضيح هذا الإقرار الذى يُعرِّف تعريفًا دقيقًا بروح بحثى. الفيلسوف لا يشتغل بالتاريخ عن همٍّ بالتبحُّر أو بالتدقيق فى إعادة تشكيل ماضى الفكر، إنما ينطلق الفيلسوف فى مغامرته داخل ذلك التاريخ للفكر، لأن فى عرفه أنه فكرٌ فلسفى. هذا يعنى أنه يُقِرُّ لذلك الذى مضى من فكر، بسلطة معينة على بحثه... يُقِرُّ له بسيادة حاليَّةٍ على هذا البحث. لكن الإقرار بهذه السيادة – إن كانت لأفلاطون أو للأكوينى أو لإيمانويل كانْت أو لأى فيلسوفٍ كان – ليس الخضوع لسلطة معترفٍ بها بحكم تقاليد مُستتبَّة. مرجع سلطة أولئك الفلاسفة، هو إلى ما حققوه – فى جهدهم للتفكير تجاه الحقيقة – من "حضور" و"نموذج" و"قرار"

و"ضمان" (تلك هى المعانى المتعددة للكلمة اللاتينية *auctoritas*). وإذ أتخذ أنا لنفسى موقعًا فى سياق هذا الجهد... إذ أتخذ موقعًا فى هذا العُرْف من التفكير، أكون عندئذٍ قادرًا على أن أصير بدورى "مؤلِّفًا"(١)، إذ أخوض فى طاقةٍ للإبداع وللـ"تنامِى" (هذا هو معنى الكلمة اللاتينية *augere*). وعندئذٍ فإن السيادة التى أقِرُّ بها لفكر المؤلِّف الذى أدرسه، هى ما يتيح لى أن أصير فيلسوفًا؛ ذا تفكيرٍ جديدٍ وأصيل. السيادة لا تقيم حدودًا! إنها تسمح لِما لم يكن فِىَّ أنا إلا ممكنًا، أن يكون حقيقيًا... إنها تفتح مستقبلاً للتفكير، علىّ أنا أن أحققه.

فى هذا المقام فإن لحالة توما الأكوينى دلالةً خاصة، بما أن هذا هو بالضبط ما يقوم به الأكوينى إزاء فلسفة أرسطو. فى إحالة القديس توما إلى ذلك الذى كان يدعوه "الفيلسوف" [أرسطو] وإلى غيره من الأقطاب الذين كان يُقدِّر قيمة كُلٍّ منهم أينما ذكره، كان يعترف بمجالٍ للتفكير بحرية - وعلى نحوٍ جديد - من أجل ابتكار معارف جديدة وممارسات جديدة. كان الأكوينى يعترف بمجالٍ إن كان سابقًا عليه هو، فسيكون إذن لاحقًا كذلك! من ثم فإن دراسة القديس توما لأرسطو لم تكن بالمؤدِّية إلى تكرارٍ أو إلى خضوعٍ أعمَى، بل كانت فرصةً سانحةً للتفكير فيما هو مُتجاوز... فرصةً للتفكير فيما لم يجْرِ بعد التفكير فيه، ودعوةً إلى هذا التفكير.

هذه الملاحظات - الوجيزة بأكثر مما يجب - تتيح التحديد الدقيق لما تنطوى عليه هذه الدراسة من طموح، ولأبعادها. ليس الأمر متعلقًا بدراسةٍ متبحرة لما كتبه الأكوينى - وأرسطو الذى استنَد هو إليه - من نصوص... دراسةٍ تُمَثِّل نوعًا من إعادة التكوين "الموضوعى" للمذهب الأكوينى، ولا هو بعدُ متعلق بـ"غدوَ

---

(١) كلمة "مؤلِّف" فى هذا السياق تتخذ معنًى خاصًا، إذ تعنى المؤلِّف الجدير بأن يُدرس، شأن أولئك الذين يُدرسون لما حققوه من جهد فكرى. أ.ع.ب.

المرء توماويًّا". بما يفوق هذا تواضعًا، يتعلق الأمر بالإقرار بمجالٍ للتفكير كان ذلك الذى للأكوينى، وبمحاولة ولوج ذلك المجال - بقدر ما يمكن - بانضباطٍ وخشوع. وثمة توجد فرصةٌ لنا - عبر هذه النظرة الـمُقترضة [من القديس توما] - لتجديد تفكيرنا الشخصى، أو على الأقل لإثراء هذا التفكير؛ متى انصَبّ على هذه المسألة التى تتخلَّل تاريخ الفلسفة بأجمعه.. مسألة الإنسان، وبمزيدٍ من الدقة، مسألة الإنسان العائش فى مجتمع: الإنسان "السياسى".

ملحوظات

(لكلٍ من المؤلف والمترجم)

فيما يخص ما أستخدمه فى مؤلَّفى هذا من إشارات إلى نصوص الأكوينى، فلعدم إثقال هوامش النص أقْصُر كلاً من الإشارات على ذكرٍ دقيقٍ - وعلى أكمل وجهٍ ممكنٍ - للواحد والآخر من تلك النصوص، دون ذكر طبعةٍ بعينها ورد فيها ذلك النص، تاركًا للقارئ حرية اختيار النشرة التى سيستطيع الرجوع إليه فيها. فبمثلما أن المكتبة [الأوروبية] حافلةٌ بمراجع عن الأكوينى ومؤلفاته بحيث يستحيل الإلمام بها جميعًا بين دفتى كتاب بهذا الحجم، فكذلك أن النشرات لأعماله متعددة؛ ومعظم هذه النشرات حديثة العهد، تصحبها ترجمات لا تكاد تخالف الأمانة. ولعل عذرى فى عدم تحديد أىٍ منها، هو أننى لا أريد أن أفرض على قارئ عملى هذا تركيبات لغوية بعينها وردت فى أىٍ من الترجمات - المصاحبة لتلك النصوص - فى نشرة أو أخرى. ذلك أننى فى معظم الأحيان أترجم بنفسى النص اللاتينى الذى اقتطفته، بينما أجزْتُ لنفسى تعديل ما رجعت إليه أحيانًا من ترجمات لغيرى؛ لكى تحتمل المعنى الذى أبغى التأكيد عليه. وعند إيرادى بعض المقتطفات من النصوص فإننى أُتبِعها بنفس العبارات التى وردت بها فى أصلها اللاتينى، أو أدرج تلك العبارات فى الهامش [والعكس بالعكس أحيانًا].

إ.ك.

[إيف كاتان]

§§ ونضيف من جانبنا إلى ملاحظات المؤلف، أن لدى مكتبة الآباء الدومينيكان بالقاهرة (التى تتخذ شعارًا لها، اسمَ العلاّمة الراحل الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتى) مجموعة قيّمة من

أعمال القديس توما الأكويني؛ في نشرات علمية على أرفع مستوى. وفي إمكان القارئ الرجوع إلى فهرست المكتبة استباقًا لتردُّده عليها، على العنوان الإلكتروني التالي:

biblio@ideo-cairo.org

وكما ذكر المؤلف في ملحقٍ لمقدمته التي يستهل بها الكتاب، فإن عناوين مؤلفات القديس توما الأكويني – التي رجع إليها – والأمثلة التي ضربها على أسلوبه في اختصارها، هي على النحو التالي:

I. Scriptum super libros sentatiarum

"التأليفُ عن كتب الأحكام": في أربعة كتب، حُرِّرت في باريس بين سنتي ١٢٥٢ و١٢٥٦.

وأسلوب المؤلف في اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالي:

In Sent I, dist. 35., q. 1, a. ad 3um

اختصارًا (على سبيل المثال) لـ: "تأليفٌ عن كتب الأحكام" (*In Sent*). الكتاب الأول (*I*). الفرع (وهو المصطلح التي نؤثره على "التمييز"، كمقابلٍ للكلمة الفرنسية ***Distinction*** التي تختصر إلى *dist.*) الخامس والثلاثون. المسألة (*q* اختصارًا لـ *Question*). الأولى (*1*). البند الأول (*a* اختصارًا لـ *Article*). الرد على (*ad* [باللاتينية]) الاعتراض الثالث (*3um*).

II. Summa contra gentiles

"مجموعة الردود على الأمم(*)": في أربعة كتب، حُرِّرت بين سنتي ١٢٥٩ و ١٢٦٤.

وأسلوب المؤلف في اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالي:

C.G. 1, 7

اختصارًا (على سبيل المثال) لـ: "الرد على الأمم" (*C.G.* اختصارًا لـ ***Contra gentiles***). الكتاب الأول (*1*). الفصل السابع (*7*).

III. Summa theologiae

(*) أي الخارجين على المسيحية الأصولية. أ.ع.ب.

"المجموعة اللاهوتية": فى ثلاثة أجزاء، ينقسم الثانى منها إلى قسمين.

وأسلوب المؤلف فى اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالى:

S.T. 1a, q. a. 2, ad 2um

اختصارًا (على سبيل المثال) لـ: "المجموعة اللاهوتية" (*S.T.* اختصارًا لـ *Summa theolgiae*). الجزء الأول (*1a*). المسألة (*q*) الأولى (*1*). البند (*a*) الثانى (*2*). الرد على (*ad*) الاعتراض الثانى (*2um*).

أو *S.T. 1a2ae q? a? ad ?*

اختصارًا (على سبيل المثال كذلك) لـ: "المجموعة اللاهوتية". القسم الأول (*1a*) من الجزء الثانى (*2ae*). المسألة ؟ البند ؟ الرد على الاعتراض ؟

IV. Quaestiones disputate:

De veritate

De potentia

De anima

De malo

"المسائل المُتنازَع عليها":

"فى الحقيقة": تسع وعشرون مسألة (حُرِّرت فى باريس بين سنتى ١٢٥٦ و ١٢٥٩).

"فى القوة": عشر مسائل (حُرِّرت فى روما على مدى سنتى ١٢٦٥ و ١٢٦٦).

"فى النفس": إحدى وعشرون مسألة (حُرِّرت فى باريس بين شهرى فبراير وإبريل سنة ١٢٦٩).

"فى الشر": ست عشرة مسألة (حُرِّرت فى روما على مدى سنتى ١٢٦٦ و ١٢٦٧).

وأسلوب المؤلف فى اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالى:

Q.D. de anima, q. 1, a. 1

اختصارًا (على سبيل المثال) لـــ: "المسائل الـــمُتنازَع عليها" (*Q.D*). المسألة (*q*) الأولى (*1*). البند (*a*) الأول

V. Quaestiones de quodlibet

"مسائل الـــمُناظرات": اثنتا عشرة مسألة فى سلسلتين، بين سنتى ١٢٥٦ و ١٢٥٩ وبين سنتى ١٢٦٩ و١٢٧٢.

وأسلوب المؤلف فى اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالى:

Quodl. I,

اختصارًا (على سبيل المثال) لـــ: "مسائل المناظرات" (***Quaestiones de quodlibet***). السلسلة الأولى (*I*).

VI. Sententia super

Sententia super De Anima

super Metaphysicum

Sententia libri ethicorum

Sententia libri Politicorum

"أحكامٌ على...": تعليقات على كتب أرسطو (أو تحليلات، بل و"شروح" لها). اختُصَّت بالرجوع إليها فى هذه الدراسة:

"الأحكام على كتاب [أرسطو "فى"] النفس["]": ثلاثة كتب (حُرِّرت فى إيطاليا بين سنتى ١٢٦٧ و١٢٦٩).

"الأحكام على كتاب [أرسطو:"] الميتافيزيقا ["]": اثنا عشر كتابا (حُرِّرت فى باريس – وربما فى نابولى؟ – بين سنتى ١٢٦٩ و ١٢٧٢).

تحليل كتاب [أرسطو "] الأخلاق [إلى نيقوماخوس"]: عشرة كتب (حُرِّرت فى باريس سنة ١٢٧١).

تحليل كتاب [أرسطو "] السياسة [")]: توقف العمل عند القسم السادس من الكتاب الثالث [من عمل أرسطو، البالغ ثمانية كتب. ومصطلح "الكتاب" فى هذا المقام، كان يعنى "اللفافة (من الورق)"، أىْ ما يقارب حجم مانشير إليه فى عصرنا بلفظ "الفصل"] (وكان التحرير فى باريس – وإن لم يكن هذا البيان لموقع العمل مؤكدًا – بين سنتى ١٢٦٩ و١٢٧٢).

وأسلوب المؤلف فى اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالى:

In de Anima,

In Metaph.,

In de Ethic.,

In de Polit.,

اختصارًا – على التوالى – لشروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس، فلشروحه على كتاب أرسطو فى الميتافيزيقا، فلشروحه على كتاب أرسطو فى الأخلاق، فلشروحه على كتاب أرسطو فى السياسة.

وبكلٍّ من هذه الاختصارات، تُلحق إشارة إلى الموضع المرجوع إليه. من قبيل:

I, 1

اختصارًا (على سبيل المثال) لـــ: الكتاب الأول (*I*). الدرس الأول (١).

VII. De Regimine principum ad regem Cypri

aut (*)

De Regno ad regem Cypri

"فى النظام الأساسى [مُهدَى] إلى الملك القبرصى".

أو

"فى الحُكْم [مُهدَى] إلى الملك القبرصى".

(*) "أو" باللاتينية.

هو الوحيد الذى يُرجع إليه فى هذه الدراسة من بين كُتَيِّبات القديس توما الأكوينى.

هذه الأطروحة القصيرة التى وضعها الأكوينى على الأرجح نحو سنة ١٢٦٦، لم تكتمل. يُرجَّح أن ما يتوالى بدءًا من الفصل الخامس من الكتاب الثانى، هو بقلم "بطلميوس اللوقى" ***Ptolémée de Lucques*** تلميذ القديس توما الذى عرف عنه إكباره لأستاذه.

وأسلوب المؤلف فى اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالى:

De reg. princip., I, 1.

اختصـــارًا (علـــى سبيل المثال) لـــ: "فى النظام الأساسى، إلى الملك القبرصى" (***De Regimine principum ad regem Cypri***)، أو لـــ "فـــى الحكـــم، إلى الملك القبرصى" (***De Regno ad regem Cypri***). الكتاب الأول (*I*). الفصل الأول (*1*).

وختامًا لا يسعنا بما فيه الكفاية شكر الباحث جان روك لوتلييه ***Jean-Roch Letellier*** على ما أسعفَنا به من عونٍ مصدره علْمُه الغزير، كدأبه على الدوام. وبفضل ما قام به من إسهام، استكملت الترجمة ما هو مستوجبٌ من حرصٍ على رفعة المستوى العلمى.

أ.ع.ب.

الفصل الأول

معرفة الإنسان

عندما يطرح الأكوينى مسألة إنسانية الإنسان - أو لنقل ماهية الإنسان، لنظل فى إطار التقاليد الأساسية للمصطلح - فإنه يقوم بهذا وفقًا للعُرْف الفلسفى الذى فى سياقه يتم تعريف الإنسان بأنه حيوانٌ عاقل. هذا يعنى أن مسألة الإنسان، هى لدى القديس توما مسألة الصلة بين العقل و"الإدراك"(١). ومفهوم الأكوينى لهذه الصلة، يشكِّل كامل الصورة التى أنشأها لعلم الإنسان، كما أن تفكير الأكوينى الـمُنْصَبُّ على ما بين الإدراك والمعرفة من صلات، يُمَثِّل جانبًا من تفكيرٍ أعمّ فى معرفة الإنسان.. تفكيرٍ فى شروط هذه المعرفة، وتفكيرٍ فى المعرفة من حيث

---

(١) نقابل [فى متننا الفرنسى] الكلمة اللاتينية *Sentatio* التى تشير إلى تلك الفاعلية للمعرفة التى نسميها اليوم [فى اللغة الفرنسية] "الإدراك" *Perception*، بكلمة *Sensibilité*. وفى دراستنا هذه سنستخدم الكلمة الفرنسية التى آثرناها، للدلالة على ذلك النوع من المعرفة "المدركة" *Connaissance "sensible"* على النقيض من المعرفة "الذهنية" *Connaissance intellectuelle* أو "المفهومية" *conceptuelle* [ونحن من جانبنا قد آثرنا ترجمة كلمة *Sensibilité* الفرنسية بـ"الإدراك" - على نحوِ ما يُجيز القاموس الفرنسى العربى، "المنهل" للأستاذين الدكتور جبور عبد النور والدكتور سهيل إدريس (الطبعة السادسة. بيروت سنة ١٩٨٠) ص ٩٤٩ - على ترجمتها بـ"الحساسية"، تلك الكلمة التى تستدعى فى الذهن مقابلات فرنسية أخرى منها *Allergie* و *Fragilité*، وكذلك مُراعاةً لمقصد المؤلِّف؛ على نحوِ ما أبان أعلاه. أ.ع.ب.].

كيفية إمكان تحصيل الإنسان إياها. لذا يبيت من الضرورى التذكيرُ فى بضع كلمات، بهذه الإشكالية الكُلّيّة.. إشكالية معرفة الإنسان.

أولاً: مسألة الإنسان

عندما يُصادف الأكوينى مسألة الإنسان.. مسألة معرفة الإنسان، فالظاهر أنه يُحوِّلها إلى مسألةٍ أخرى: ماهى النَّفْس؟ *Quid sit anima?* [باللاتينيةَ]. ومِن ثَمَّ ففى "المجموعة اللاهوتية"، نجده يكتب قائلاً إن "على عالِم اللاهوت أن يعتدَ بطبيعة الإنسان، بناءً على النفس لا على البدن (...) من ثمَّ ففى المقام الأول سيكون مدار بحثنا عمّا له صلةٌ بماهية النفس، وثانيًا عما يختص بقواها، وثالثًا عمّا له شأنٌ بسير عملها".[1] هذا النص يتعرض لذِكْر عالِم اللاهوت لا الفيلسوف، ولكن هذا التعبير ليس مُقيِّدًا. فى هذا المقام لا يناقِض الأكوينى مسيرة الفيلسوف بتلك التى لعالِم اللاهوت، بل على العكس يعتقد - مستندًا إلى أرسطو - أن الفيلسوف يقوم بنفس ما يقوم به عالم اللاهوت من اختزال، وهو اختزال إحدى المسألتين إلى الأخرى: اختزال مسألة الإنسان إلى مسألة النفس[2]. فى عُرْف الأكوينى أن هذا الاختزال يَسِمِ كُلَّ تفكيرٍ يَعْرِضُ للإنسان. فى هذا لا يختلف علم اللاهوت عن الفلسفة فى شىء، لكنهما معًا يناقضان ما قد نُسَمِّيه اليوم المناهج "الموضوعية" و"العلمية" بشأن الإنسان، تلك المناهج التى كانت تُمَثِّلها - فى عصر الأكوينى -

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": مستهل الجزء الأول *S.T. Ia, Prologue*.

(٢) يُنظر الدرس الأول من شروح القديس توما على "الرسالة فى النفس" لأرسطو *Première leçon du commentaire de saint Thomas sur le Traité de l'âme d'Aristote*.

رسائل أرسطو فى علم الأحياء (البيولوجيا)[١]. فى عُرْف الأكوينى أن التساؤل الفكرى عن الإنسان من قِبَل عالِم اللاهوت ومن قبل الفيلسوف، هو التساؤل الفكرى عن النفس.

على هذا فإنّ من الـمُهِمّ فَهْمَ هذا الاختزال لمسألة النفس. فى الظاهر يبدو أن ما يقوم به الأكوينى، لا يزيد على تَبَنِّى وجهة نظر القديس أوغسطين لا غير! أعْنِى وجهة النظر تلك التى تُعَرِّف الإنسان بالنفس، والتى ستتبناها – فى زمنٍ لاحِقٍ لزمن الأكوينى – بعض المذاهب الآخذة بالفلسفة الديكارتية. غير أن هذا يبدو لى غير دقيق، إن لم يكن لغير اختلاف الأفق الفكرى للأكوينى عن ذلك الذى لأوغسطين؛ الأكوينى يفكر بناءً على قراءته لأرسطو، وبمزيدٍ من الدقَّة بناء على قراءته لرسالة أرسطو "فى النفس"؛ وعليه فلدى الأكوينى – مثلما لدى أرسطو – يجب ألا تُفسَّر كلمة "النفس" باعتبارها دالّةً فى الإنسان على المبدأ الروحى الجاعل مــن الإنســان "صورةً للإلــه" *imago Dei* [باللاتينية][٢]، بل لا باعتبارها

---

(١) من قبيل "الرسائل فى أجزاء الحيوانات." *Traités des parties des animaux* و"... فى الشباب" *de la jeunesse* و"... فى النوم وفى السهر." *du sommeil et de la veille* و"... فى الحياة وفى الموت" *de la mort et de la vie* ... إلخ. التى علَق عليها الأكوينى بشروحه فى دروسه بالجامعة. يُرجع إلى [الأب الدومينيكى فستوجيير] *A. J. Festugière [R.P.O.P.]* فى بحث بعنوان *La place du De Anima dans le système aristotélicien d'après Thomas d'Aquin* فى إصدارات *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*، العدد السادس (سنة ١٩٣١) ص ٢٥-٤٧.

(٢) ومن أقوى الدلائل على ما يذكره المؤلِّف (إيف كاتان) فى المتن عن مجاراة القديس توما الأكوينى لأرسطو فى عدم الاعتداد بالنفس باعتبارها دالة فى الإنسان على المبدأ الروحى الجاعل منه صورةً للإلــه، لغة الأكوينى ذاتها كما تتجلّى – على سبيل المثال – فى مؤلّفه "فى الحُكْم" (الــمُهدى إلى الملك القبرصى)، وهو مؤلَّفٌ دال على تأثُّر ماكيافللى الشديد

بالقديس توما الأكوينى، وحيث نجد القديس توما (فى البنود الرابع إلى السابع من الفصل الأول) يكتب قائلاً إنه "بالتأكيد أن الطبيعة وضعت ضوء العقل فى كل إنسان؛ ليهديه فى أفعاله صوب غايته. لذا فلو كان الـمُراد بالإنسان أن يعيش وحده – كما يفعل الكثير من الحيوانات – لَما احتاج إلى هادٍ آخر إلى غايته، ولكان كل امرئ مَلِكًا فى نفسه [...] بقدر ما سيُوجِّه نفسه فى أفعاله على ضوء العقل [...]. لكنَّه طبيعىٌ للإنسان – بأكثر من أى حيوانٍ آخر – أن يكون حيوانًا اجتماعيًا وسياسيًا، أن يعيش فى جماعة. من الواضح أن هذه ضرورةٌ لطبيعة الإنسان. لقد هيَّأت الطبيعة لجميع الحيوانات الأخرى المأكل. والشَعر ككساء، والأنياب والقرون والمخالب كوسائل للدفاع أو على الأقل لسرعة الفرار، بينما الإنسان وحده قد جُعِل بدون أىِّ إمدادات طبيعية بتلك الأشياء. بدلاً منها جميعًا، وُهِبَ الإنسان العقل، الذى باستخدامه إياه يمكن أن يحصل لنفسه على تلك الأشياء بصنيع يديه. على أنَّ إنسانا بمفرده ليس بقادرٍ على الحصول لنفسه عليها جميعا، فإن إنسانا بمفرده لن يستطيع أن يتَزَوَّد للحياة بما فيه الكفاية بغير مُعاونة. من ثَمّ فمن الطبيعى أن يعيش الإنسان فى مجتمع الكثيرين. بالإضافة فإن لسائر الحيوانات كافةً قدرةً على التمييز – بمهارة متأصلة – بين ما هو مُفيدٌ وما هو ضارّ، حتى يكون فى حسبان الغنم بالطبيعة أن الذئبَ عَدُوٌّ لها. كذلك فإن بعض الحيوانات تتعرَّف – بما لها من مهارةٍ طبيعية – على الأعشاب الـمُطَبِّبة وغيرها من الأشياء اللازمة لحياتها. أما الإنسان، فعلى العكس ليست له معرفةٌ طبيعيةٌ إلا على نحوٍ عامّ، بقدرِ استطاعته بلوغ معرفة الأشياء اللازمة بعينها لحياته؛ استدلالاً من المبادئ العامّة. لكنّه ليس ممكنًا لإنسان بمفرده أن يبلغ معرفة تلك الأشياء جميعًا، بعقله هو مُنفَرِدًا. من ثَمّ فمن الضرورى للإنسان أن يعيش مع كثرة، حتى يَتَسَنّى لكُلٍّ أن يعاون رفاقَه. وقد ينشغل مختلف البشر بالسعْى إلى القيام بمختلف الاكتشافات، فأحدُهم – على سبيل المثال – فى الطب، وآخر فى هذا وثالثٌ فى ذاك. هذا يكون التدليل عليه مزيدًا وبمنتهى الوضوح، من كَوْن استخدام الكلام امتيازًا خاصًّا بالإنسان. هذه الوسيلة يستطيع الإنسان بها التعبير للآخرين عن أفكاره تمامًا. صحيحٌ أن الحيوانات الأخرى تُعبر لبعضها البعض عن أحاسيسها على نحوٍ عامّ، مثلما قد يُعبِّر الكلب عن الغضب بالنباح، وتُنَفِّس حيواناتٌ أخرى عن مشاعرها بشتّى الطرق؛ لكن الإنسان يتواصل مع [بنى] فصيلته على نحوٍ أشد اكتمالاً ممّا يفعل أىٌّ من سائر الحيوانات المعروف أنها تعيش فى قطعان".

هذا وإن من الجدير بالذكر أن القديس توما الأكوينى يُؤْثِر التعبير الذى نصُّه أن "الإنسان حيوانٌ اجتماعى" على تكرار قول أرسطو إن "الإنسان حيوانٌ سياسى". فيما عدا استثناءات قليلة،

الـ"كوجيتو" الجارى إدراكه فى وعى المرء بذاته. النفس تعنِى أولاً الحياة. والكائن الذى له نفس، هو أساسًا الكائن الحى، وجميع الكائنات الحية قد وُهبَت [ذاك الذى هو] النفس. على هذا النحو ينبغى إدراك هذا المفهوم للنفس، أىْ فى امتداده الأشد شمولاً؛ الدال على الحياة وجميع مظاهرها. من ثَمّ فإن علم الإنسان الآخذ فى الظهور، هو بيولوجىٌّ [فيه من علم الأحياء] وسيكولوجىٌّ [فيه من علم النفس] واجتماعىٌّ، بقدر ما هو روحِىّ.

هذه الملاحظات الواردة آنفًا عن معنَى النفس، تثير صعوبةً فادِحة! ففى واقع الأمر أن اختزال علم الإنسان، "الأنثروبولوجيا" [بالمعنى الذى كان مستخدمًا قبل العصر الحديث، وقبل اكتشاف سائر مناطق العالَم؛ بما فيها من شعوبٍ بدائيّة] إلى علم النفس، "السيكولوجيا" سيكون من شأنه اختزال الإنسان إلى أحد معالمه بعينه، وإن كان من أهمها. لكن النفس فى المصطلح الأرسطى الذى يتبنّاه الأكوينى، ليست هى النفس التى فى المصطلح الأوغسطينى، ولا هى النفس بالمعنى الحديث. هذه النفس التى للكائنات الموهوبة حياةً - والتى لنا بها خبرة - يتم تعريفها باعتبارها المبدأ والمصدر الأساسى للفعاليات التى بها تتجلَّى الحياة. إذن فالنفس مرتبطةٌ أساسًا بالبدن وبالوظائف البدنية، لا كما يرتبط شىءٌ بشىءٍ آخر، بل كما يرتبط الأساس بما يؤسسه [هذا الأساس]. عندما يطرح الأكوينى تساؤله الفكرى عمّا للإنسان من نفس، فهو لا يتساءل فكريًّا عن جانبٍ من هذا الوجود [وجود الإنسان]. ما يتساءل عنه الأكوينى هو المبدأ الذى يجعل ممَن له وجودٌ، كائنًا بأقوى معانى الكلمة؛ أى كائن حيٍّ إنساني. فَهْمُ النفس يحوى كذلك - سلَفًا - الواقع

منها هذا النص الوارد هنا وأحد المواضع من "المجموعة اللاهوتية". وفى الحالتين يقرن الأكوينى بصفة "السياسى" صفةَ "الاجتماعى". أ.ع.ب.

البدنى، إن صح التعبير. فإن النفس هى "فعلُ بدنٍ طبيعيٍ مُنظَّم" *Actus corporis physici organici* [باللاتينية]، وفقًا للتعريف الذى قام به أرسطو نفسه(١). هنا يكشف "علم النفس" (السيكولوجيا) عمّا للبدن من معنى ومن واقع.

لكن إن كانت إحدى الصعوبات قد أزيحت على هذا النحو، فإن صعوبةً أخرى تنشأ: أفَلا يؤدِّى بنا مفهومٌ كهذا للنفس كمبدأ للحياة، إلى "بيولوجيا" بفعلها يفلت ما فى الإنسان من حقائق أصيلة؟ إن لم يكن بالإنسان اعتدادٌ إلا باعتباره حيًّا مثل سائر الأحياء، فكيف إذن يتم فهمه باعتباره حيًا إنسانيًّا؟

فى وسعنا تمامًا تحديد فارقٍ بين الكائنات الجامدة والكائنات الحية، لكن ما هى كيفية تمييز الإنسان من بين سائر الكائنات الحية؟ الأكوينى يُقِرّ تمام الإقرار بأن الإنسان هو الكائن الحى... هو "الواقع الـــمعيش" *res animata* [باللاتينية] الأرفع من كُلِّ واقعٍ٢! لكن هذا يبدو غير كافٍ لتأسيس علمٍ للإنسان مُتميِّزٍ عن علم الأحياء (البيولوجيا). وإذا ما اكتفى المرء بتبَنِّى علم النفس الأرسطى، فيبدو أنه سيكون عاجزًا عن بلوغ أىِّ فهمٍ للإنسان كإنسان.

لِـــحَلِّ هذه المشكلة، سيستند الأكوينى إلى كَوْن مفهوم الحياة – باعتبارها هى والنفس متطابقتين – ليس مفهومًا أحَدِىَّ المعنى *univoque*، بل مُناظِر *analogue*. لقد سلف من أرسطو قولُه إنه قد "اصطلِح على أكثر من مفهومٍ لكلمة الحياة، ويكفِى أن يوجَد أحد مفاهيم هذه الكلمة متحَقِّقًا فى كائنٍ؛ لكى نقول عن ذلك

---

(١) أرسطو: "الرسالة فى النفس". الكتاب الثانى. الفصل الأول *Aristote, Traité de l'âme, II, 1, 412a*.

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس الخامس *In de Anima, II, 5, n.264*.

الكائن إنه يَحيَا".[١] والأكوينى يؤكد أنه من ثمَّ يستحيلُ وضع تعريفٍ عامٍّ للنفس ***une définition commune de l'anima***[٢]. لا شك أن بين جميع الأحياء – وبين مختلف مستويات الحياة – وحدةً كافيةً لجعلنا قادرين على النطق ببيانٍ عمّا فيها من حياة، وعلى توصيف ما فيها بعددٍ ما من الخواص الكلية. لكن الحياة على نحوٍ ما توجَد، مُتنَوِّعةٌ تمامًا بين مختلف المستويات التى قد تتحقّقُ فيها. بالمثل فإن كان كل تساؤلٍ فكرىٍّ عن كائنٍ حى تساؤلا عمّا له من نفس، فهذا لا يعنى التأكيد على تعيينٍ لجميع الأحياء يكون – فى جميع الأحوال – متماثلاً. ليس ما بين مستويات الحياة بعضها والبعض مُجَرَّد تَنوُّعٍ، بل هو انقطاعٌ حقيقى، يستحيل الانتقال من الأدنى إلى الأرقى، ولا استنباط الأدنى من الأرقى. كلٌ من مستويات الحياة، ينبغى أن يتم إدراكه فى ذاته.. فى أصالته. إذن ففى إمكان علم الإنسان أن يغرس جذوره فى علم الأحياء، وعلى هذا النحو ينظِم هذا العلم صورةَ الإنسان فى وسط سائر الكائنات الحية. لكن بقدر ما فى علم الإنسان من تساؤلٍ فكرىٍّ عن الإنسان من حيث هو إنسان، فإن فيه افتتاحًا لمساءلةٍ جديدة ليس علم الأحياء مجالها: النفس التى يستهدف علمُ الإنسان الكشفَ عنها، هى نفسٌ إنسانية؛ لأن الإنسان كائنٌ حى، إذن ينبغى فهم ما لهذا الكائن الحى – الذى هو الإنسان – من نفس، فى حدود التعريف بكل نفس. لكنْ عندئذٍ لن يكون للإنسان فى إدراكنا سوى فهمٍ سطحى، كفهمٍ خارجيٍّ ومنقوص[٣]!

---

(١) أرسطو: المصدر السابق عينه. الكتاب الثانى. الفصل الثانى *Aristote, ibid., II, 2, 413a*.

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس السادس *In de Anima, II, 6, n.299*.

(٣) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرةً] عينه. الكتاب الثانى. الدرس الثانى *Ibid., II, 2, n.244*.

تمثّل مسيرة الأكوينى التى يتَبَنّى فيها نظريات أرسطو فى علم النفس، طُموحًا إلى استكمال ذلك الإسهام الأرسطى. القديس توما ينتوى تحديد ما للإنسان من نفسٍ، على نحوٍ معين. إن كان حقًا أنّ الإنسان يبدو كحىٍّ بين الأحياء، فإن من العسير فهمه دون اكتشافِ وجودِه هو... اكتشافِ ما يجعل من حياته حياةً إنسانية! كيف التوصّل إلى هذا التحديد الـمُعَيَّن؟[١]

(ثانيًا) المنهج: من الوجود إلى الماهية

يستهدف الأكوينى فى مسيرته تحديدًا معينًا لما للإنسان من طبيعةٍ أو "نفس". وهى مسيرة يصفها على النحو التالى: "للتوصل إلى معرفة النفس، علينا الانطلاق من أكثر الأشياء خارجيّةً! علينا الانطلاق من الأشياء لكى نَعْرِف الأفعال، فمن الأفعال نعرف القُوَى، ومن القوى نعرف ماهية النفس"[٢].

---

(١) ما إن تم على هذا النحو التعيينُ الدقيقُ للمعنى الذى يضفيه الأكوينى على كلمة "النفس" *Anima* [أى فى استخدامها اللاتينى]، إلا وأتجنب فيما يلى من [المتن الفرنسى لـــ] بحثى ذكرَ الكلمة فى استخدامها الفرنسى [*âme*]، حيث لا يكون لها لدينا نفس الدلالة، ومن ثم سيكون ما أذكره على طول الخط هو النفس باعتبارها *Anima* (أىْ الإنسان باعتباره "نفسًا إنسانية" *L'homme en tant que anima humana*)، للإشارة إلى ما بفضله – من ماهية أوطبيعةٍ أو مبدأ – يكون الإنسان "حيًّا إنسانيًّا" *L'essence, la nature ou le principe qui fait que l'homme est un vivant humain*. [وبالتالى فمن البديهى أن كلمة "النفس" عندما ترد فى ما يلى من المتن العربى للترجمة، تكون لها هذه الدلالة الخاصة التي للكلمة اللاتينية. وما وضَعْنا إياها بين علامات تنصيص، إلا لتذكير القارئ بأنها واردةٌ فى الأصل الأجنبى بهجائها اللاتينى (*anima*) وبالتالى باستخدامها الذى يقصده المؤلِّف، بينما يعاود المؤلِّف استخدام الكلمة فى هجائها الفرنسى متى كتب عن مؤلفين غير القديس توما، وفى هذه الحالة نورد نحن الكلمة فى ترجمتنا بدون علامات تنصيص. أ.ع.ب.].

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس السادس *In de Anima, II, 6, n.308*.

هذا النص أساسى، لأنه يُقَرِّر كامل منهج علم الإنسان؛ ومن ثَمَّ مُحْتَوَى هذا العلم؛ لذا فمن المهم حُسْن الفهم لما يقال فى هذا المقام.

إن معرفة وجود الإنسان ليست مباشرة، والإنسان لا يتضح على حقيقته دفعةً واحدة. بداية يجب إبصارُ الإنسان من الخارج! على سبيل المثال، فإننى لكونى إنسانا، أملك هذه القدرة على التقاط روائح من قبيل عطر هذه الوردة أو تلك. والأكوينى يؤكد أنه لمعرفة الإنسان، يجب أن تكون نقطة الانطلاق من [معطياتٍ محسوسة بسيطةٍ، شأن] عطر الوردة. هذا [المُعطَى المحسوس البسيط الذى هو] العطر، هو وحده الذى يمكن كشفُه لى عن فعل [استخدام الحواس، الذى هو فى هذه الحالة] التقاط الرائحة نفسه. وبدوره يكشف هذا الفعل قدرتى على [استخدام الحواس، الذى هو فى هذه الحالة] التقاط الرائحة، أو يكشف ما لى من قوة تمكننى من هذا، تلك القوة التى عليها هى نفسها أن تجعلنى أتوصل إلى معرفة "النفس" فى ماهيتها. هنا يبدو المنهج - الذى يقترحه الأكوينى - بلا غوامض، وقد يُحْكَم عليه بأنه تبسيطىٌّ أو بديهى. لكنْ إثر نظرةٍ من كثب، قد يتساءل المرء: كيف يمكن لِمنهجٍ قوامُه النظر إلى الإنسان من الخارج، الطُموحُ إلى كشفِ ماهيته؛ المخبوءة على الدوام؟ إن فى مثل هذا البيان شيئًا من المُفارَقَة!

قد يُستشَفُّ من هذا المنهج الارتدادى *méthode régressive* [أى مُحيل الأشياء بعضها إلى البعض الآخر، أو مُسترجِع الأشياء بفضل بعضها البعض] ما يشبه إرهاصًا - قد لا ينجح تامًا - بالمنهج النقدى: لَسيتمالك الذهن نفسه دون حاجةٍ إلى فعاليته، كأنه منبعٌ نقىٌّ ولا ينضب. لكنْ ليس الأمر على هذا النحو لدى الأكوينى، ففى عرف القديس توما ليس اكتشاف النفس - بناءً على موضوعاتها (بناءً على ما هو خارجى) - القيامَ باسترجاعٍ يغفل الموضوعات ذاتها؛ إذ يكشف

عمّا فيها من طابعٍ منفصلٍ عن الماهية. إنما على العكس يتعلق الأمر بتعميق تلك الموضوعات ذاتها.. يتعلق بإظهار ما فيها من معنًى إنساني.. يتعلق باكتشاف ما فيها من "النفس" الإنسانية. على عكس المسيرة النقدية، تفترض مسيرة الأكويني أن الانتباهَ الــمُنْصَبَّ على موضوعات الفعالية الإنسانية، لا يحيد بنا عمّا للإنسان من "نفس"، وهذا رغم أيِّ ممّا يكون من مظاهر. إنما النفس - على العكس - وثيقة الصلة بموضوعاتها، إلى حد أنها تتحقَّق تمامًا في تلك الموضوعات وبتلك الموضوعات وحدها، بل كذلك تتجلَّى. على هذا النحو فمن الأساسيّ لوجود الإنسان، أن يمر بالموضوعات؛ وقد يجوز القول إن سرَّ ما في الإنسان من "داخل"، هو في تحققه في الخارج.. الخارج الذي يكف عندئذٍ عن أن يكون خارجًا خالصًا. في هذه السلسلة التي تمضي من الموضوعات إلى الأفعال والقوى- لكي تكشف عمّا في الإنسان من "نفس" - يمضي المنهج من نفس الأمر إلى نفس الأمر، أو بمزيدٍ من الدِقَّة إلى ما هو -نسبيًّا- نفس الأمر. واقع الأمر هو أن الأكويني يتغلب على ذلك الخوف من الموضوعية الذي أدانه هيجل [لاحقًا] في النقد "الكانتي" [نسبةً إلى الفيلسوف إيمانويل كانت]. لكنْ على النقيض من [ذلك الذي سنجده لاحقًا في فِكْر] هيجل، لا يمحو الأكويني هذا الخوف بِنَفْي خروج الفكر من ذاته في أيِّ وقتٍ من الأوقات. إنما على العكس نجد الأكويني متمسكًا بأن الموضوعية هي حقًا مُتَّصِفةٌ بالموضوعية *l'objectivité est réellement objective*! الأكويني يتمسك بأن الموضوعية "غيريةٌ" *altérité* [أيْ ما يخص الغير - أو الآخر - في مقابل الأنا] حقيقية. ويؤكد أن الإنسان يحقِّق ماهيته بمجابهة تلك الغيرية واقعيًّا؛ وبهذه المجابهة وحدها لا غير. فإن اتضح أن هذا هو المعنى العام للمنهج الذي يقترحه الأكويني، تَحَتَّم عرض هذا المنهج بمزيدٍ من التفصيل.

النفس هى ما بِفِعْلِه يكون الإنسان إنسانًا. لكن هذه الحقيقة ليس لها مدلولٌ فعلى، إلا إن أمكن للإنسان – بفضل ما له من "نفس" – إنجاز عملياتٍ بعينها... عمليات هى – بالتحديد – يُقال إنها "إنسانية". لأن الإنسان إنسان – ولكى يكون الإنسان إنسانًا – فهو يستطيع السَيْر والأكل والإنجاب والإبصار والسمع واللمس والإرادة والتفكير. جميع هذه القدرات التى فى وسع الإنسان، تتيح له أن يكون ما هو إياه؛ محقِّقًا ماهيته على نحوٍ ملموس. لكنْ فى الوقت نفسه فإن القدرات جميعًا تؤثِّر مباشرةً فى هذه الماهية، إذ تَسِمُها بطابع "الخارجية" ***exteriorité*** أو بطابع الغيرية. أبدًا لا أكون أنا إنسانا على نحوٍ مُجرَّدٍ وخالص، لكننى دائمًا هذا الإنسان الذى يَتَذَوَّق عطر هذه الوردةَ أو تلك، أو يقرأ هذا الكتاب أو ذاك، أو يتأمل هذا المشهد أو ذاك. بين ماهية النفس ومختلِف القدرات التى هى قادرةٌ على تحقيقها، تَفْرِض مسافةٌ تحظر علينا التمييزَ الخالص والـمُجَرَّد للنفس وقدراتها(١). ما بِفِعْلِه يكون الإنسان إنسانا، ينبغى أن يتجلَّى فى تَفَتُّح قدراته على أن يكون شيئًا آخر غير تلك الحقيقة الخالصة والـمُـجَرَّدَة التى هى كَوْنه إنسانا. على الإنسان كذلك أن ينمو ويشعر ويفكر ويريد، وليس النمو – والشعور والتفكير والإرادة – بما هو متطابقٌ بكَوْن الإنسان إنسانا. وعلى نفس النحو فإن الشجرة لا تكون شجرةً حقيقيةً، إلا إذا أمكن أن تكون لها أبعادٌ بعينها لا غيرها، وذلك الشكل بعينه لا غيره، وذلك النوع من الأوراق... إلخ. وعلى العكس فإن الإلـــه ليس بحاجةٍ إلى قدرة استكمال عملياتٍ أخرى، غير تلك التى قوامها أن يكون ما هو ولا غير، ماهيته وقدرته

---

(١) بهذا الصدد يتعين الرجوع إلى "المسائل الـمُتنازَع عليها": فى النفس: "قوى النفس ليست ماهية النفس ذاته، بل هى خواصٌّ لها" ***Potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius*** [طبق الأصل اللاتينى من] ***Q.D de Anima, a. 12***.

متطابقان تماما[١]. هو يملك نفسه مباشرة، صراحًا وبلا غيرية. بيد أن الغيرية التى تتجلّى فى الإنسان بحيث يكون فى إمكانه التمييز بين الماهية والقوة، ليست غيرية مطلقة. إن كان صحيحًا أن الشعور والإرادة ليسا متطابقين بكون الإنسان إنسانا، فصحيحٌ بالمثل أن الإنسان ليس إنسانا إلا لأنه قادرٌ كذلك على الإرادة والشعور... إلخ. القديس توما يكتب قائلاً إن "دَفْق القوى ليس بحيث يُغيِّر الماهية، بالـمضىّ بها إلى مجالٍ آخر مخالفٍ أصلاً لذلك الذى لوجوده. إنّما على العكس يكون بـ"مقدرة" الإنسان على هذا أو ذاك، استكماله وجودَه كإنسان."[٢]

إذ يؤكد الأكوينى أن القُوَى هى خواصٌ للماهية[٣]، فإنه يؤكد أنها تنبعث من الماهية دون أن تُبَدّل فيها على أىّ نحوٍ كان، بل [تنبعث منها] بنوعٍ من الانبجاس الطبيعى[٤]. وهو يضيف أن "القوى تتدفق من ماهية النفس (*anima*) كأنما من مبدئها [مبدأ القوى] ذاته."[٥] فى آنٍ معًا إذن، تكون القوى ماهية "النفس" ذاتها

---

(١) "المسائل الـمُتنازَع عليها": فى القوة. المسألة الأولى *Q.D de Potentia, q. I, 1*.

(٢) مؤلَّف *B. Welte* الذى بعنوان *La Foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas*. باريس (الناشر *Desclée de Brouwer*) سنة ١٩٥٨، ص ٧٦.

(٣) "المسائل الـمُتنازَع عليها": فى النفس. البند الثانى عشر *Q.D de Anima, a. 12*.

(٤) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والسبعون. البند السادس. الرد على الاعتراض الثالث: "لا بنوعٍ من التبديل، بل بنوعٍ من الانبجاس الطبيعى" *Non per aliquam transmutatione sed per aliquam naturalem resultationem* [طبق الأصل اللاتينى من *S.T. Ia, q. 77, a. 6, ad 3um*].

(٥) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس الخامس: "وفقًا لما هى القوة، يكون الإعراب عنها فى الفعل، وبذا يجدُر القول إن القوة تُعرَّف بواسطة الفعل." *Potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentiae* [طبق الأصل اللاتينى من *In de Anima, II, 5, 28*].

و[تكون] غيرها. الماهية لا تتحقَّق إلا بِجَعْلِها القوى تنبجس من ذاتها. و"النفس" إذ تتجاوز ذاتها فى القوى، فإنها فى حقيقتها تفوق ما تكونه هى [النفس] إن اختُزِلَت إلى مجرد الماهية؛ وعليه فما من الممكن الشروع فى تأمل الإنسان – أو معرفة ماهية ما له من "نفس" – إلا بتحديد ما لقدراته من مجال.

وعلى الرغم من أن القدرة فى ذاتها، فإنها تظل مُبْهَمَةً ومُستعصية على الإدراك. مرجع القوة فى ذاتها – ومن حيث الماهية – فِعلٌ، وتعريفها مستحيلٌ ما لم يتم بواسطة فعل: "القوة من حيث هى، مُرَتَّبةٌ على الفعل؛ وعليه فإن تعريف القوة، ينبغى أن يكون فى صلتها بالفعل."(١)

لا تصير "النفس" مُتَبَدِّيَةً لنا، إلا من حيث تُمارِس القُوَى – التى تجعلها النفس تنبجس – فعليًّا فى عملية واقعية. بدون عمليةٍ بهذه الصفة، لا نستطيع ذكر أىِّ شىءٍ عن القوى، ولا بالأحرى عن ماهية النفس، ما لم يكن لمُجَرَّد تعريفهما – على نحوٍ مُبْهَمٍ وفارغٍ من المعنى – كمبدأٍ لما يستقطب هذه وتلك من أفعالٍ لاحقة. على أن النفس – وهى وجود الإنسان من حيث إن له ماهية – "لا تنكشف إلا فى الأفعال الحقيقية. وإذن فينبغى البحث عن الوجود الـمُعَيَّن للإنسان، فى الاكتمال الحقيقى لحياته؛ فليس سوى ثمة ما سيمكن إبصار ما يسطع من "داخل" *intima* [باللاتينية] نفس الإنسان."(٢)

على أن من الملائم فى هذا المقام، طَرْح سؤالٍ أخير: كيف يمكن للأفعال التى تجعل ماهية الإنسان مرئيَّة، أن تصير موضع تَعَقُّلِنا؟ ما الذى يعطيها معنى يكون مُتاحًا لنا؟ عن أسئلةٍ من هذا القبيل، يجيب الأكوينى بأن "الأفعال تعيِّنها

---

(١) "المسائل الـمُتنازَع عليها": فى النفس. البند الثالث عشر *Q.D de Anima, a. 13*.

(٢) مؤلف *B. Welte* السالف ذكره [فى الهامش ١٤]، ص ١١٦-١١٧.

موضوعاتها".[١] ما الذى يعنيه هذا البيان؟ فى المجموعة اللاهوتية يقترح علينا القديس توما مقارنةً قد تُلقِى ضوءًا يُهتَدَى به: "بمثلما يرجع تعيين الشىء الطبيعى إلى ما له من شكل، فكذلك يرجع تعيين الفعل إلى ما له من موضوع".[٢]

الشكل هو الذى يؤدِّى دور المبدأ الـمُقَرِّر للمادة، والمادة هى بذاتها احتمالية خالصة *potentialité pure*، مفتوحة على هذا وذاك دون أىِّ تمييز. والشكل يجعل منها "هذا"، بالاختلاف عمّا هو "ذاك" *la forme en fait un ceci à l'exclusion de cela*. أىٌّ ممّا لم يكن مُقَرَّرًا على أىِّ نحوٍ كان – لأنه كان من الممكن أن يكون كل شىء – يصير بفعل الشكل شيئًا ما.. شيئًا لا يمكن أن يكون غيرَه. إذن فالموضوع بدوره ينبغى فهمه على نفس النحو، باعتباره ما لِتَوِّه قد قَرَّر القوة (وبالتالى عَيَّن الفعل)، تلك القوة غير الـمُقَرَّرة فى ذاتها والتى فى [حالة] انتظارٍ خالص. القدرة هى بالماهية قدرةٌ على كل شىء. وهى لا تُتَعَقَّل فى عمليَّةٍ – لا تصير حقيقيةً – ما لم تَصِرْ قدرةً على فعل شىءٍ مُحَدَّد... على القيام بفعلٍ مُقَرَّر؛ وما هذا التقرير، إلا تركيز القدرةِ قُوَّتَها داخل الموضوع. إذن فبشأن القوة

---

(١) "المسائل الـمُتنازَع عليها": فى النفس. البند الثانى عشر: *actus ex obiectis speciem habent* [طبق الأصل اللاتينى من] *Q.D de Anima, a. 12*. ويُنظر الكثير بَعدُ من سائر النصوص [للقديس توما]: "التآليف عن كتب الأحكام" الكتاب الثانى. الفرع الرابع والعشرون. المسألة الثانية. البند الثانى *In sent. II, dist. 24 q. 2, a. 2*. و"المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجـزء الثانـى. المسألتان الثامنـة عشـرة (البند الثانى) والتاسعة عشرة (البند الأول) *S.T. 1a2ae, q 18, a. 2 et q. 19, a. 1*. وشروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس السادس *In de Anima, II, 6. n.305*.

(٢) "المجمـوعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة التاسعة عشرة. البند الثانى *S.T. 1a2ae, q 19, a. 2*.

(بشأن القدرة والفعل)، يكون للموضوع نفس الدور - بالتمام والكمال -الذى للشكل بشأن المادة: ليس لقدرتى من وجودٍ فعلى، سوى ذلك الذى يُضفيه عليها الموضوع؛ الـمُتَحَقِّق فيما أقوم به من فعل(١).

إذن بمسيرةٍ تدريجية، يُظْهِر الإنسان وجودَه فى موضوعات فعاليته، ومن ثَمّ لا يمكن استكشاف أعماق "النفس"، إلا بالقيام بجولةٍ بالموضوعات الـمُتاحة لعملياتها [عمليات النفس]. معرفة الإنسان هى معرفة ما يمكن أن يُدعَى "العالَم من الإنسان وإليه"، أىْ فعالية الإنسان وكل ما يمكن أن يواجهه (موضوعاته: ***ob-jecta*** [باللاتينية، أىْ "ما أمامه"](٢). يستحيل الكشف عن ماهية الإنسان، إلا بالقيام بحصرٍ للعالَم الذى يبسطه الإنسان أمامه؛ إذ يمارس [الإنسان] ما هو مُعَيَّنٌ له من قدرات.

الظاهر من هذا المنهج أنه يتخذ موقعًا يُناقِض المنهج النقدى، وللمرء أن يتساءل عمّا إن لم يكن هذا التطابق بين الإنسان وعالمه - المنطوِى على مفارقة - مَبْنِيًّا على سالف افتراضٍ ما، مصدره نزعةٌ طبيعيةٌ أو أخرى تَجريبية(٣). ليس

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الثامنة عشرة. الرد على الاعتراض الثانى: "على نحوٍ ما، تكون للموضوع قيمة الشكل". *Obiectum habet quodammodo rationem formae* [طبق الأصل اللاتينى من *S.T. 1a2ae, q 18, a. 2, ad 2um, a. 1*].

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس السادس: "ما هو مقابل، أى الموضوعات" *Opposita, id est obiecta* [طبق الأصل اللاتينى من *In de Anima, II, 6. n.305*]. [ومن اللافت للنظر كَون هذه الكلمة التى كانت تعنى فى اللاتينية "ما هو أمام" أو "ما هو مقابل"، قد صارت تعنى فى اللغتين الإنجليزية والفرنسية "الموضوعات" بمثلما "الأشياء"! أ.ع.ب.]

(٣) يُرجع بهذا الصدد إلى ما ذكره المؤلِّف - إيف كاتان - فى مقدمته، من تباعُدِه عن المناهج المتأثرة بنزعات من قبيل ما ذكره هنا فى المتن. أ.ع.ب.

هذا صحيحًا، والأكوينى يبدو لى متباعدًا عن التجريبية بنفس الحرص الذى يتباعَد به عن [نزعةٍ] نقديةٍ ذات طابع "كانتى". لدى القديس توما لا يتعلق الأمر بمصالحةٍ بين الموقفين [التجريبى والنقدى]، بل بمنظورٍ آخر. هذا التطابق السالف إقراره بين الإنسان وعالَمه، هو فى عرف الأكوينى تطابقٌ نسبى. من الصحيح تمامًا أن "نفس" الإنسان لا تتحقَّق إلا بالانفتاح على آخر غير الذات.. بالانفتاح على عالَم الموضوعات، وهذا بحكم نسبةٍ بعينها. ومن وجهة النظر هذه – وبما يعارِض النقد "الكانتى" – يمكن وصف وجود الإنسان بأنه "تَفَجُّرٌ صَوْبَ" *éclatement vers*، كنايةً عن القصدية أو التجاوز. أجـــل إنه من وجهة النظر هذه، يمكن القول إن الإنسان لا يوجَد إلا بـــ"تَمَوْضُعِه" *l'homme n'existe qu'en s'objectivant*. أمّا خارج هذا الانفتاح الأساسى للإنسان على العالَم، فيستَحيل على الإطلاق تصَوُّر وجود الإنسان، ولا تكون الذاتُ الخالصة – لا يكون وعىٌ لا صلة له بالعالَم – سوى بعض الخرافات. على أنه ينبغى أن نضيف أن ذلك "التفجر" صوب آخر غير الذات، هو "طاقةٌ استبطانية صوب الذات"*un "inclatement vers soi*، ولا يكون بأىِّ حالٍ من الأحوال تطبيعًا *naturalisation* للإنسان فى العالَم، فقبالةَ العالم يصير الإنسان ذاته، إنه يجعل وجوده هو، يزدهر وينتَشر. هذا يتَّفق مع ما ذكرناه نَوًّا عن الموضوع ودوره – الـــمُشابه لدور الشكل – فى تفعيل قوى الإنسان. إن صلتى بهذا الموضوع الذى يُفعِّل قدرتى، لا يمكن أن تَتَبَدَّى إلا بالتأكيد على أننى "أنا هو ما لى من موضوع"... "أنا هو ما أفعله". لكننى لا أفقد ذاتى فى ذاك الموضوع ولا فى هذا الفعل، بل على العكس ففى هذا وذاك أحقق اكتمال وجودى؛ أو بالأحرى – كما يُكرِّر الأكوينى القول – أوجَد كتشابُه *similitudo* [باللاتينية] بالموضوع الذى يتطابَق به وجودى فعليًا. من ثَمّ فإنّ كَوْن الإنسان عالَمه، يعنى أن عالم الإنسان ليس شيئًا آخر سوى النفس وقد تَجَلَّت؛ بحكم اكتمال ثرائها الداخلى. ما يَظهَر للوهلة الأولى باعتباره خارجيًا خالصًا، ينكشف عند التحليل أنه داخليّة الإنسان، لكن هذا التطابق بين الإنسان والعالم يجب ألا يتم فهمه بمعنًى مثالى، فما

هو إلا تطابُقٌ نسبيٌ أو غير مباشر. إن الإنسان إذ يقومُ - على هذا النحو - باتخاذ وضعٍ فى العالم، لا يمضى مباشرةً من الذات إلى الذات، فى تلازمٍ كامل. إنما تنطوى الوحدة بين الإنسان والعالم، على تضاد: الإنسان يُشَكِّل ذاته إذ يضع ذاته فى العالم، أو إذ يتخذ وضعَ العالَم. لكنْ من أجل هذا، ينبغى أن يجابه موضوعيةً حقيقيةً وغيريةً غيرَ قابلةٍ للاختزال. الإنسان لا يجد ما له من "نفس"، إلا بارتضائه فقدانها! هو لايحقق ماهيته إلا بارتضائه تجاوزه نفسه صوب الآخر... إلا بكَوْنه الآخر[١]: إنه "ليس ما هو إياه وحَسْب، بل على نحوٍ ما سائر الأشياء جميعًا"[٢]. الإنسان هو عالَمه، لكن ليس بوضعيَّةٍ مباشرة - بمثلما شىءٌ هو ما هو - بل بحكم السلبية.

---

(١) إذا كُنّا فى تعليقٍ سابق أودعناه أحد هوامش مقدمة المؤلِّف، قد ذكرنا إسهام القديس توما الأكوينى فى الجمع بين فلسفة أرسطو والعقيدة المسيحية إلى مدى كادت معه فلسفة أرسطو تتطابق بالمسيحية - ممّا استوجَب به ذلك الإسهام وصفه بأنه "تعميد أرسطو"!! - فإن من واجبنا هنا أن نُنَوِّه بكيفية إسباغ ذلك الإسهام بعدًا أرسطيًّا على الفكر المسيحى! ففى المسيحية الخالصة لا تُحْمَد إضاعة الإنسان ما له من "نفس"، إن كانت بالتحديد فى سبيل الإنسان الآخر والمجتمع؛ أىْ بما يختلف عمّا نوَّه به فى المتن المؤلِّف - إيف كاتان - فى فكر القديس توما. ومرجعنا فى ذا إلى النصوص الواردة فى أناجيل متى (١٠: ٢٩): "من وجد حياته يضيعها. ومن أضاع حياته من أجلى يجدها"، ومرقس (٨: ٣٥): "فإن من أراد أن يُخَلِّص نفسه يهلكها. ومن يهلك نفسه من أجلى ومن أجل الإنجيل يجدها"، ولوقا (٩: ٢٤): "لأن من أراد أن يخلص نفسه يهلكها. ومن يهلك نفسه من أجلى، فهذا يخلصها"، ويوحنا (١٢: ٢٥) :."من يحب نفسه يهلكها. ومن يبغض نفسه فى هذا العالم يحفظها إلى حياةٍ أبدية" (طبق الأصل العربى. فى نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. الصفحات ٢٤ و٩٢ و ١٤٣ و ٢٢٤). أ.ع.ب.

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس الخامس *In de Anima, II, 5. n.283*

مِن ثَمّ فبدءًا من أولى نقاط الاقتراب من الإنسان، يتبدَّى هو فى صلةٍ بالعالَم ذات طابعٍ أصيل. إنه يوجَد كعالَم، بمعنى كَوْنِه ما ليس هو، أىْ [كَوْنِه] العالَم. ليس فى الإمكان تعريفُ ما للإنسان من "نفس"، دون فهم العالَم. لكنه فهمٌ يتم على نحوٍ سلبى؛ يحْظُر علينا الظنَّ أنَّ الإنسان هو العالَم، خالصًا ومُجَرَّدًا.

الفصل الثانى

عالم الإنسان أو العالم الذى هو للإنسان

أمّا وقد بلغنا هذا الحد، فقد استُوجِب التفكير فى تلك الكيفية بعينها - من بين كيفيات الوجود - التى للإنسان. كيف نفهم هذا الذى سلف بياننا له من أن الإنسان - فى ذاته - هو بحيث يستوى لديه (نسبيًّا) أن يوجد، وأن يكون ما ليس هو؛ أىْ يكون عالَمَ موضوعاته؟

أولا: القصدية الإنسانية

بمعنًى بالغ العمومية وتقريبى، يستحيل القول إن الإنسان ينفرد بـ"كَوْنِه ما ليس هو". واقع الأمر هو أن نفس الشىء يمكن أن يُقال - بصفةٍ عامّة - عن الأحياء جميعًا. إذ إنه بدءًا من المستوى البيولوجى، فإن الكائن الحى هو ما ليس هو. ويستحيل أن يكون للكائن الحى وجود، إلا بكونه ما ليس هو! العنزة هى فى الحقيقة العشب الذى تقرضه والماء الذى ترتوى منه، ولكى يكون للعنزة وجود، ينبغى أن تقرض وترتوى؛ أى أن تكون ما ليس هى. إذن فإن للحىِّ قصديَّةً عامّة *intentionalité générale*. لكن علينا أن نستدرك فنسَجِّل أنّه ليس بهذا المعنى العام، يكون وصف الإنسان بأنه ما ليس هو. إنْ وُصِف الإنسان بأنه هو ما يأكله

ويشربه - مثل العنزة - فليس هذا الوصف بعدُ، للإنسان ككائنٍ حيّ! إن علاقة الإنسان بالعالم، لا تقبل الاختزال إلى العلاقة التى يواصل كُلُّ حىٍّ عقدَها بالعالم.

علاقة الحيوان بغذائه، من شأنها ألا يكون الحيوان ما ليس هو بالتلازم الزمنى وبتناسبٍ طردى [إن وُجِد الحيوان وجد الغذاء، وإن وجد الغذاء وجد الحيوان]. فى هذه الحالة [حالة الحيوان وغذائه] لا يوجد تطابُقٌ تناسبى [طردى] حقيقى، بل غيرية يليها تطابقٌ خالص، قبل أن تقرض العنزة العشب - الذى هو ما ليس هى - لا تكون العنزة بأىِّ كيفية من الأحوال ما ليس هى: العشب. وبعد أن تقرض، فبالمثل لا تكون هى ما ليس هى، بما أن العشب لا يعــود لــه وجــودٌ؛ إذ استوعبه الحيوان وحَوَّله إلى مادة له [للحيوان].

أمّا علاقة الإنسان بالعالم فهى جدُّ مختلفة، بما أنها غافلة عن ذلك الاستيعاب الذى نلقاه فى ظاهرةِ تَغَذِّى الحيوان. هذا العالم الذى فيه تَبذل "نفس" الإنسان أفعالَها، لا يلحقه عدم. إن وجوده كعالَمٍ، مُلازِمٌ له على الدوام، وفى نفس لحظة ملاقاة الإنسان إيّاه؛ ومن حيث إن الإنسان يلاقيه، والعكس بالعكس، فإذ يُفعِّل الإنسان ما هو مُعَيَّنٌ من وجوده فى العالم، فإنه حقًّا يكون ما ليس هو، فى نفس الوقت وبنفس التناسب: العالم مختلف عن الإنسان، وعلى الرغم من ذلك فإن الإنسان يكون ما هو، بكَونه العالم.

هذا الكيفية الأصيلة للوجود، يشير إليها الأكوينى بمصطلح "الوجود القصدِى" ***esse intentionale*** [باللاتينية]. لكن علينا أن نستدرك فنضيف أن القصديّة التى اختص بها الإنسان، ليست كل قصدية على الإطلاق، وأنها تظهر لدى الحيوانات نفسها؛ من حيث إن الحيوانات تتمتع بالمعرفة وتستشعر الإرادة. لكى نعود إلى المثل الذى ضربناه، فعندما ترى العنزة العشب الذى ستقرضه -

وتكون راغبةً فيه – فإنها تقوم بفعلٍ قصدى. إذن فلا يكفى لتقرير الفعل الإنسانى، الاحتكام إلى القصديّة. ينبغى بعد أن يوضَعَ موضِعَ الإيضاح شكلٌ للقصدية يكون إنسانيًا على نحوٍ قاطع، ويستحيل إدراكه إلا فى الفعالية الإنسانية؛ وهذا فى إطار تحليلٍ للوجود القصدى بصفةٍ عامّة.

عندما يُعَبِّر توما الأكوينى عن مفهومه للقصدية، فهو فى معظم الأحوال يقوم بهذا فى معرض حديثه عن المعرفة. لكن من المهم منذ البداية إبراز كَوْن كيفية الوجود تلك مُتجاوزةً لمجال المعرفة وحده ببعيد، وأنها تلك التى فيها يَتَفَعَّل وجود الإنسان فى كُلِيَّته. فى العديد من نصوص الأكوينى، يتم تعريف المعرفة بالاحتكام إلىِ فكرةِ حضورِ ما هو معروفٌ فى الذات العارفة، وبذِكْر "استقرار" الموضوع فى الذات[١].

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية عشرة. البند الرابع: "قوام المعرفة أن ما هو معروفٌ، كائنٌ فى العارف" *Cognito contigit secundum quod cognitum est in cognoscente* [طبق الأصل اللاتينى من] *S.T. 1a q. 12, a. 4*. و"المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية عشرة. البند الثانى: "فى الحقيقة إنه لا توجد رؤية فى الفعل إلا بكَوْن الشيء المرئى، هو على نحوٍ ما كائنٌ فى الذات التى ترَى" *Non fit visio in actu nisi per hoc quod res visa qudammodo est in vidente* [طبق الأصل اللاتينى من] *S.T. 1a q. 12, a. 2*. و"المسائل المتنازع عليها": فى الحقيقة. المسألة الثانية: "فإن الشيء معروفٌ للعارف بقدر ما هو نفسه كائنٌ فى العارف" *Secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem* [طبق الأصل اللاتينى من] *Q. D. de Veritate, q 2, a 2*. وأحد هذه النصوص يُطبِّق تلك البنْيَة لـ"الحضور فى *esse in* و *esse apud* [باللاتينية]" على الوعى بالذات نفسه، وهو النص الذى فى "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الأول. الفرع الثامن والثلاثون. المسألة الأولى. البند الرابع، الحل: "من حيث إن ذهننا يعْرِف نفسه، فهو يُحتوَى فى ذاته، لا من حيث إنه مماثل لماهيته فحسب، بل من حيث

بشأن تلك النصوص ينبغى الإدلاء بملاحظتين: فى المقام الأول فإن لنا أن نستشعر المعنى الذى به يفهم الأكوينى نظرية القصدية، ففكرة استقرار الموضوع فى الذات توجهنا صوب نظريةٍ تجعل من القصدية تطابقًا بأكثر منها غيرية. ما هو أساسىٌّ، هو هذا التطابق بين المعروف والعارف. وما هو فى المقام الأول، هو هذا التطابق، وليس التمييز الأصلى بين العارف والمعروف. إنما هو بناءً على هذه الوحدة بين الذات والموضوع - لا على التضاد بينهما أو ازدواجيتهما - الإمكان الوحيد لفهم المعرفة، ومن ثَمّ فهم الإنسان. النص الذى أشرنا إليه فى ختام الفقرة السابقة - الوارد فى "التآليف عن كتب الأحكام"[١] - والمتعلق بالوعى بالذات، يُظهر أننا فى حَضْرة معرفةٍ اصطلح على تعريفها بالمثول والتماثل، مع كونها فى الوقت نفسه قصديَّة ("ذهننا ماثلٌ فى ذاته" *intellectus noster est in seipso* [باللاتينية]). وما فعل المعرفة بممكنٍ، إلا لأنه يتحقق فى هذا الحضور للذات فى الذات. من حيث ذاك، يتأسَّس التضاد الذى يتيح للذهن أن يتمالك نفسه (*a se apprehensum* [باللاتينية])، وسيكون أكثر إيضاحًا بَعدُ، الرجوع ثانيةً إلى تعريف الأكوينى للمعرفة الإلـهية، التى يستحيل التفكير فيها كخروجٍ من الذات - كمُضِىٍّ إلى الآخر - بل التى هى دائمًا مثولٌ خالص، دون أدنَى احتمالٍ للغَيْرية[٢]. وملاحظتى الثانية - والتى هى أقل أهمية من سابقتها - تتعلق بالتفسير: عند قراءة نصوص الأكوينى، ينبغى الانتباه إلى استخداماتٍ من قبيل "بطريقةٍ

إنه يستولى على نفسه اثناء المعرفة" *Etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo* [طبق الأصل اللاتينى من *In Sent. I, dist. 38 q. 1, a. 4, solutio*.

(١) المذكور فى الهامش السابق مباشرةً.

(٢) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل السابع والأربعون، وبالأخص [*notamment* بالفرنسية] حتى البند الثانى *C. C.G. I, 47, notamment adhuc 2*.

معينة" *quodammodo* [باللاتينية] و"بطريقة ما" *aliquo modo* [باللاتينية] و"باختلافٍ ما *aliqualiter* [باللاتينية]... إلخ. أو اصطلاحاتٍ من قبيل "الوجود فى" *esse in* [باللاتينية] و"الوجود مع" *esse apud* [باللاتينية].. أقول إنه لنا ينبغى الانتباه إلى تلك الاستخدامات، باحتراسٍ من أىِّ تفسيرٍ خيالى! إن لهذه وتلك ضررَ الإيحاء بتواجُهٍ مكانى *une juxtaposition spatiale*، أو بِصِلةٍ بين مُحتوٍ ومحتوًى. الأكوينى نفسه كان واعيًا بهذا الخطر، وهو يلفت النظر – فى نَصِّه الذى بعنوان "القوة" *De Potentia* [باللاتينية، والنص فى "المسائل المتنازع عليها"] – إلى كَوْن لغتنا ترمِى مباشرةً إلى المكان، بما أن معرفتنا الذهنية نفسها مرتبطةٌ – كأنما بأصلها – بما هو الـمُدْرَك... الـمُدْرَك ظاهر بأكمله فى المكانية. فإن شئنا الإشارةَ إلى الحقائق التى تتجاوز المكانية، كان علينا أن نُجرِى فى الكلمات تعديلاً[1]. والاصطلاحات التى من قبيل "الوجود فى" *esse in* [باللاتينيةَ] و"الوجود مع" *esse apud* [باللاتينية]، يتم تنقيحها عندما يضيف إليها الأكوينى كلماتٍ هى "بطريقةٍ معينة" *quodammodo* [باللاتينية] و"بطريقةٍ ما" *aliquo modo* [باللاتينية]. وإلا فسيوجَد خطر الاستسلام للتفكير فى فعل المعرفة بمفاهيم مادية، فـإن كان "الموضوع فى الذاتَ" مثلما تكون المنضدة "فى" الحجرة، فمن الصعب تَصوُّر معرفتها به!

إذن، يجب أن تُنْسَب إلى كلمتى "فى" *in* [باللاتينية] و"مع" *apud* [باللاتينية] دلالةٌ تتجاوز المكانية *une signification transspatiale*؛ وهذا بفعل فهم هاتين الكلمتين بمعنَى التشابُه، بمثلما بين شيئين يكونان متشابهين إذ يتّجاوران. فى هذا المقام ينبغى لنا التفكير فى التشابه بمفاهيم الوحدة والتطابق، وهذا هو المعنى

---

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى القوة. المسألة العاشرة. البند الأول *Q. D. de Potentia, q. 10, a. 1*.

المقصود – لدى القديس توما الأكوينى – بتلك الكلمات: "الجمع" *conjunctio* [باللاتينية، والكلمة تعنى "العَطْف" كذلك] و"التوحيد" *unio* [باللاتينية] و"الواحد" *unum* [باللاتينية][١]. وإن ما كتبه الأكوينى فى "القوة" *De Potentia* [من بين "المسائل المتنازع عليها"]، لَيُقارِب على نحوٍ ذى دلالة بين تعبيرى "الوجود فى *esse in* [باللاتينية] و"التَوَحُّد" *esse unum* [باللاتينية]: "يجب أن يكون ما هو معروفٌ، كائنًا فى (*esse in* [باللاتينية]) العارف؛ وأن يكون وإياه واحدًا (*esse unum* [باللاتينية])".[٢] فى الخلاصة أن هذه الوحدة ليست طبيعتها الامتلاك، بل هى وحدةٌ وجوديةٌ نسبية: الموضوع هو فى الذات، والمعروف فى العارف، والذات والموضوع ليسا إلا واحدًا، لكن ليس بمعنى أن الذات ستحوز الموضوع لديها! الذات العارفة فى الفعل، هى الموضوع المعروف فى الفعل: "كل معرفة تعنى أن المعروف هو – بطـــريقة مـــا – فى العارف، (...) ذلك أن العارف فى الفعل، هو نفسه المعروف فى الفعل".[٣]

---

(١) على سبيل المثال فى "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الأول. الفرع الخامس والثلاثون. المسألة الأولى. الرد على الاعتراض الثالث *In Sent. I. dist. 35, q. 1, a. 1, ad 3um*. و"المجموعة اللاهونية": الجزء الأول. المسألة الثانية عشرة. البند الثانى. *S.T. 1a, q. 12, a. 2*. و"المسائل المتنازع عليها": فى الحقيقة. المسألة الثامنة. البند الأول *Q. D. de Veritate, q. 9, a. 1*.

(٢) "المسائل المتنازع عليها": فى القوة. المسألة التاسعة. البند الخامس *Q. D. de Potentia, q. 9, a. 5*.

(٣) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس الثانى عشر: [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو: *cogitio omnis fit per hoc quod cognitum est aliqui modo in cognoscente ... nam cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu* [كما ورد فى *In de Anima, II, 12, n.377*.

ماهية المعرفة، أساسها هذا التطابق بين الذات العارفة فى الفعل والموضوع المعـــروف فى الفعل. وبقدر ما يكون هذا التطابق كاملا، فبنفس القدر تكون المعرفة كاملة.

إن الحضور **القصدى** للمعروف فى العارف، هو خاصيّةٌ لمعرفةٍ منقوصة، لا تتيح إلا تطابقًا نسبيًّا بين الذات والموضوع. يمكن وصف هذا التطابق بأنه وَسَطٌ بين وضعين للتطابق الخالص والماهية: الوضع الذى للشىء، وذلك الذى للمعرفة فى الإلـــه. الشىء مُطابقٌ لذاته، لكنه تطابقٌ مفتقِر! إنه ما هو، لكنه ليس إلا ما هو. ليست له القدرة على أن يكون شيئًا آخر غير ما هو مُقَرَّرٌ له من شكل: "كل شىء هو ذلك وحده الذى يَكُونه [هذا الشىء]، بمثلما لا يكون هذا الحَجَر شيئًا آخر غير هذا الحجر".(١)

على النقيض فإن التطابق الإلـــهى، ليس ما فى الشىء من تطابق ثابت. إنما التطابق الإلـــهى تَطابقٌ فى الفعلِ. والفعلُ هذا، يُكْمِل ماهية المعرفة؛ بما أن الموضوع المعروف هو قطعًا الذات العارفة: "المعرفةَ فى الإلـــه هى وجوده نفسه. من ثَمَّ فإن الكلمة (أى الموضوع المعروف) التى تنشأ من الإلـــه من حيث إنه عارف، تنشأ منه من حيث إنه موجود، ولهذا السبب فإن للفعل الذى يدركهِ العقل، نفسَ الماهية والطبيعة اللتين للعقل الذى يُدرك الفعل".(٢)

---

(١) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرةً] عينه: الكتاب الثانى. الدرس الخامس *Ibid, II, 5, n.283*.

(٢) "المسائل المتنازع عليها": فى القوة. المسألة التاسعة. البند الخامس *Q. D. de Potentia, q. 9, a. 5*. [واللفظ الوارد فى الأصل والذى قابلناه فى الترجمة بلفظ "الكلمة"، هو *le verbe*. ومن ثمَّ ينبغى فهم المقتطف بأكمله فى سياقٍ مماثل لذلك الوارد فى العهد الجديد: "فى البدء كان

من ثَمَ يمكن القول إن الإلــه هو كل شىء (*omnia alia* [باللاتينية])، على نقيض الشىء الذى ليس إلا ما هو. فى الإلــه يوجد تطابقٌ تام بين وجوده والأشياء جميعًا التى يعرفها، التى ليست خارجيَّةً عنه على أىَ نحو. إذن فللإلــه لا يوجد عالَم، بالمعنى الذى يُقال به إنه يوجد للإنسان عالمٌ(١).

إذن، فإن المعرفة فى وضع القصدية، تُحدد موضع كائنٍ يكون وضعه الوجودى وسطًا بين ذلك الذى للإلــه وذلك الذى للشىء. على نقيض الشىء الذى ليس إلا ما هو، فإن الإنسان هو "بطريقةٍ ما كل شىء" *aliquomodo omnia alia* [باللاتينية]. أحيانًا يقول الأكوينى إن القدرة على المعرفة تَضمن للذات المتناهية نوعًا من اللا تناهى *le pouvoir de connaître assure au sujet fini une sorte d'infinité*: لقد وُهب الإنسان "النفس" لكى تحل محل الأشكال جميعًا، بينما لا يكون [له] هو – من حيث إنه إنسان – سوى شكلٍ مُعَيَّن. لكنه بما لديه من "نفس"، يشارك فى جميع أشكال الوجود. من ثَمَ يمكن القول إن الإنسان هو كلِّيَّة الكينونة (*totem ens* [باللاتينية])، من حيث إنه – بما لديه من نفسٍ – "يكون" على نحوٍ ما (*aliquomodo* [باللاتينية]) الكُلَّ؛ لأن "نفس" الإنسان يمكن أن تتلقى جميع الأشكال(٢). علــى هــذا النحــو تتشــابه الكائنــات الموهوبةُ معرفةً بالإلــه، بعض الشىء.

الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله". (الأصحاح الأول من إنجيل يوحنا: العدد ١). أ.ع.ب.].

(١) تُنظر على سبيل المثال "المسائل المتنازع عليها": فى القوة. المسألة التاسعة. البند الخامس *Q. D. de Potentia, q. 9, a. 5*.

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثالث *In de Anima, III, n.790*.

مع كل هذا فإنه ينبغي تصويب هذا "التطابق" بين الكائن المتناهى العارِف والإلـــه! فى الإلـــه يكون التطابق بين الذات وكل شىء ***omnia alia*** [باللاتينية]، [تطابقًا] تامًا؛ بينما لا يكون فى الذات المتناهية إلا [تطابقًا] نسبيًا. عندما أُعجب بغروب الشمس هذا، فإننى أكُون غروب الشمس هذا؛ بما أن "العقل فى الفعل هو الـــمُتَعَقَّل فى الفعل" (***intellectus in actu est intellectum in actu*** [باللاتينية])، ولكننى لا أتطابق بغروب الشمس هذا، لأننى عندئذٍ سأكف عن أن أكون أنا نفسى. "النفس" تَتَفَعَّل – وتظهر وجودها فى فعاليةٍ مُعَيَّنة – بفضل موضوعها. لكن النفس لا تتفق مع الفعل اتفاقًا تامًا، فهى تظل "خلف" فعلها، أبدًا لا تنخرط النفس تمامًا فى الفعل. وهذا بالتحديد لأن النفس يمكن أن تكون بطريقةٍ مُعَيَّنة كل شىء ***quodammodo omnia alia*** [باللاتينية]، وأنها ليست عندئذٍ إلا بشكلٍ معين (غروب للشمس [على سبيل المثال]). هذا النوع من الـــمُخالَفة يُمَيِّز بين الذات المتناهية والإلـــه، بقدر ما يُمَيِّز بينها وبين الشىء. الإلـــه هو تمامًا كل شىء ***omnia alia*** [باللاتينية] دون أن يكفَّ أبدًا عن أن يكون نفسه، بينما الذات العارفة لا يمكن أن تظل هى نفسها؛ إلا بشرط التطابق النسبى – ولا تطابق غيره – بالأشياء ***alia*** [باللاتينية] التى هى موضوعاتها [موضوعات الذات] للمعرفة. أما الشىء فلا يمكن أن يكون غيرَه، إلا بفقدانه شكله الأول؛ لكى يتطابق تمامًا بذلك الذى هو غيرُه. تناهِى الإنسان، مرجعه كَونُه لا يستطيع الاستغناء عن عالَمٍ يُظهِر فيه وجوده، وهذا التناهِى أصيل، وغير قابل للاختزال إلى ذلك [التناهِى] الذى للشىء. هذا التناهِى – الأصيل – ممتدّ صوب لا نهائية الإلـــه، وصوب التطابق الذى ينفرد به [الإلـــه]؛ دون أن يمكنه بلوغهما – بلوغ تلك اللا نهائية وذلك التطابق – أبدًا.

ما ينشأ من هذا هو أن الكائن الذى يتطابق بعالَمه على هذا النحو، هو كذلك كائنٌ يملك معرفةً هى "موضوعيةٌ" مُباشَرةً وبالضرورة؛ تحيله دائمًا إلى ما يتجاوزه. هذا لا يعنى أن المعرفة هى الاتفاق بالشىء الخارجى- الذى هو موضوع المعرفة - أو التماثل به[١]. هذا المفهوم لموضوعية المعرفة كفيلٌ بجعلها غير معقولة! الإقرار بوجود تطابقٍ بين المعرفة التى هى فِعلى أنا والموضوع المعروف، يعنِى أننى لا أعرف سوى فعاليتى أنا؛ تلك التى لعقلى آخذًا فى معرفة ذلك الموضوع. لكن إن لم يكن هذا التطابق إلا نسبيًّا، فعندئذ ينبغى لى الإقرار بأننى - فى المعرفة التى لى بفعاليتى الحالية - أستشعر خبرةً لى بغيريةٍ لا تقبل الاختزال. كل معرفةٍ بموضوعٍ، هى إقرارٌ للموضوع - الذى أعرفه - بموضوعية حقيقية. نفس فعل المعرفة كما يفهمه الأكوينى، يُجبِرنى على وضع مسافةٍ بينى - أنا العارف - وبين الأشياء *alia* [باللاتينية] التى أنا هى. فعل المعرفة اكتشافٌ لتجاوزٍ فى داخل التماثل ذاته. ليست المعرفة ممكنة إلا لأنها تتضمن تطابقًا، لكنْ لأن هذا التطابق ليس إلا نسبيًّا، فإن هذه المعرفة موضوعيةٌ، ودائمًا تَخْلُف بين الذات والموضوع تعارضًا ما. أنا هو الموضوع وفقًا للوجود القصدى ***secundum esse intentionale***

---

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى القوة. المسألة التاسعة. البند الخامس: "ما هو مفهومٌ من حيث هو، ليس هذا الشىء نفسه الذى لذهننا معرفةٌ به، بما أن هذا الشىء عندما يُفهَم يكون بالقوة [بمعنى: "ضد الفعل"] ولا غير، وأنه سيوجد حقًّا خارج ذلك الذى يَفْهَم، مثلما عندما يفهم الإنسان الأشياء المادية: من قبيل الحجر أو الحيوان" ***Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notiitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materials, ut lapidem vel animal*** [طبق الأصل اللاتينى من] *Q. D. de potentia, q. 9, a. 5*. هذا البند الذى أحيل إليه أكثر من مرة، يبدو لى ذا أهميةٍ جديرة باسترعاء الانتباه.

[باللاتينية]، لكنّ للموضوع وجودًا طبيعيًا ***esse naturale*** [باللاتينية] يتجاوزنى. التطابق بين ذلك الوجود القصدى وهذا الوجود الطبيعى، مستحيلٌ إلا فى الإلـــه! فيه هو وحده، تكون المعرفة ماثلةً خالصةً، ليس غير الإلـــه مَن يمضى من الذات إلى الذات، على نحوٍ ما تتمنّاه النظرية المثالية(١).

إذن فإن تعريف وجود الإنسان كوجودٍ قصدى، هو فهم الإنسان ككائنٍ متناهٍ – موجودٍ فى عالَمٍ موضوعى – ومُجابَه بغيريةٍ لا يمكنه اختزالها، ولكنها تتيح له إمكانية التغلُّب – على نحوٍ ما – على تناهيه؛ بأن يكون كل شىء ***omnia alia*** [باللاتينية](٢).

لكى أختتم هذا العرض العام للقصدية، أودّ أن أضيف أنها لا تُعَيِّن الوضع الذى وفقًا له تتحقق لدى الإنسان (ولدى الحيوان) القدرة على المعرفة فحسب. وإنما تُعَيِّن القصدية – على نحوٍ أعمّ – الوضعَ الخاص الذى يتمتع به ما يدعوه الأكوينى "الوجود الروحى" (***esse immateriale*** [باللاتينية])، جاعلاً إياه مُقابِلاً للشىء المادى(٣). إن كان الأكوينى عادةً لا يُلِحّ على هذه النقطة – كما أنه فى

---

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل السابع والأربعون. حتى رقم ٢: "فى الحق إن الوجود الطبيعى للإلـــه والوجود الـــمُتَعقَّل، هما واحدٌ ومتماثلان". *nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est* [طبق الأصل اللاتينى من] *C.G. I, 47, adhuc 2*.

(٢) فى الوقت الراهن أترك جانبًا المعنى الـــمُحدَّد لهذا التعبير: "كل شىء" *omnia alia* [باللاتينية]، بمثلما تعبير "كلية الكينونة" *totem ens* [باللاتينية] الذى استُخدِم [فى المتن] أعلاه. وبفضل التحديد الدقيق لهذين التعبيرين لاحقًا، سيمكن على خُطَى الأكوينى تقرير القصدية الخاصة بالإنسان (على عكس الحيوان. ومن ثَمّ إظهار خصوصية الوجود **الإنسانى**). هذا التقرير ليس ممكنًا إلا بالقيام بتحليل العالَم الإنسانى، و[كذلك بتحليل] الصلة الخاصة بين الإنسان وعالَمه.

(٣) شـــروح القـــديس تـــوما علـــى كتـــاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس الخامس *In de Anima, II, 5, n.283*.

معظم الأحوال لا يذكر القصدية سوى فى معرض حديثه عن المعرفة - فما هو بالرغم غافلٌ عن التوازى بين المعرفة والإرادة. إنما عن طريق إرادة الإنسان بقدر ما هو عن طريق معرفته، يكون إفلاته - وهو أرفع الكائنات الحية - من التناهى المنغلق على ذاته ***la finitude close sur elle-même***. المجال المفتوح أمام الإرادة، هو - بالتمام والكمال - العالَم الذى تستكشفه المعرفة... هو العالم الذى يجوب الإنسان أنحاءَه واحدًا بعد الآخر، دون أن يضلّ فى أىٍّ منها. ذلك أن العالَم الذى يتطابق به الإنسان عن طريق معرفته، هو موضع احتواء العالم الذى يتطابق به عن طريق إرادته. يقول الأكوينى فى "المجموعة اللاهوتيةَ"، إن "هاتين القوّتين (العقل والإرادة) تتبادلان مع أفعالهما انطواء البعض على البعض" ***ces [deux] puissances (l'intelligence et la volonté) s'enveloppent mutuellement par leurs actes***[1]. إذن فليس وجود الإنسان القصدى راجعًا إلى معرفته، بل إلى كونه إنسانا. لإرادةَ الإنسان - بمثلما لمعرفته - جذورٌ فى ما له من "نفس".

ثانيًا: عالَم الإنسان

إن كانت المعالم الأساسية لعلم الإنسان لدى توما الأكوينى، هى بالفعل تلك التى أشرتُ إليها توًّا؛ فعندئذٍ ينبغى أن نذكر أنه لا يوجد فى عرفه علمٌ للإنسان مُسْبَقٌ - أو نظرى - يمكن أن يسبقَ الأوْجُهَ العملية لعلم الإنسان، أو الأوجه

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية والثمانون. البند الرابع. الرد على الاعتراض الأول *S.T. Ia, q. 82, a. 4, ad 1um*. وكذلك تُنظر "المجموعة اللاهوتيِة": الجزء الأول. المسألة الثمانون. البند الأول *S.T. Ia, q. 80, a. 1*. و"المسائل المُتنازع عليها": فى الشر. المسألة السادسة *Q. D. de Malo, q. 6*.

الحضارية لذلك العلم؛ وكأن ذلك العلم المسبق يشكل أساسًا تستند إليه تلك الأوجه. الإنسان لا يُعَرَّف بنفس ما هو: الإنسان ليس ماهية – أو طبيعة – تقبل التعريف فى ذاتها، وليس إلا فى الروابط الحية التى يعقدها الإنسان بموضوعات فعاليته، ما هو ممكنٌ من اعتدادٍ بِهِ؛ وبِذِكْرِنا للإنسان، يتلازم دائمًا ذكرُنا لعالم الإنسان. بالفعل إن الإنسان "ليس ما هو فحسب، بل الأشياء جميعًا بَعدُ". (*non solum est id quod est, sed etiam omnia alia* [باللاتينية]). وقد بتنا نعلم ما يعنيه الانتماء المتبادَل بين الإنسان والعالم، أىْ ما يعنيه هذا الفعل اللاتينى *est* [وهو فى العربية "يكون"، أو بالأحرى "هو" لأن له فى الجملة موقع الرابطة *copule* (بالفرنسية، أو *copula* بالإنجليزية)] فى النص الذى أشرت إليه توًّا: هذا الفعل الذى يمثل الرابطة، هو القصدية؛ على نحوِ ما يصفها الأكوينى.

وعلى الرغم من هذا فإنه عند هذا الحد لا يزال واجبًا تحديد ذلك الطابع بعينه الذى يجعل من القصدية الإنسانية وضعًا أصيلاً للوجود، وفيه تتجلى "نفس" ذلك الحى – الذى هو الإنسان – كنفسٍ إنسانيـــة. وليس هذا التعيين ممكنا إلا إذا توَصَّلنا إلى تحديد معنى جميع تلك الأشياء (*omnia alia* [باللاتينية]) التى – فى وضع القصدية – يَكُونها الإنسان بطريقة معينة (*quodammodo* [باللاتينية]). وعليه فقد بات من واجبنا أن ندرس هذا العالم الذى للإنسان، مُتَــلَمِّسين فيه ما هو إنسانى بعينه.

أفَيمكن عندئذٍ الظن أنه يكفى تعداد ما فى المجموعة الكاملة للموضوعات التى قد تشكل هذا العالم الإنسانى، لدراسته؟ كَلا! فإن علينا أولا استرعاء الانتباه إلى استحالة مهمة كهذه، مهما بذلنا من جهدٍ لتجشُّمها. هذا لأن الإنسان هو كل شىء *omnia alia* [باللاتينية]. لكنْ بوجهٍ أخص، ليس مؤكدًا أن تكون الموضوعات فى ذاتها هى التى تُعيِّن عالم الإنسان. ذلك أننى عندما أعود بكلبى من جَوْلتنا

ويكون كلٌّ منا ظمآنا، فإن كلاً منا يصبو إلى نفس الشيء تمامًا: الماء القراح البارد. هذا الشيء يشكل جزءًا من عالم كلبى بمثلما من عالمى تمامًا، ولكنْ قد لا يكون لكل منا نفس ما للآخر من صلة بذلك الشيء عينه. وعليه فإن ما يجعل من العالَم عالما إنسانيًا، هو الصلة التى يعقدها الإنسان بما فى هذا العالم من موضوعات. الموضوع مُعتدٌّ به فى ذاته - وفى كَوْنه مباشرًا - هو للحيوان موضوعٌ، بمثلما هو كذلك للإنسان تمامًا. لكنْ ليس للواحد منهما بنفس الموضوع، نفس الصلة التى للآخر به بالضبط. إذن فإن مهمتنا الراهنة ليست وصف ما فى عالم الإنسان من موضوعات، بل الكشف عن بنيةٍ ما فى هذا العالم. هذه البنية - التى تجعل من العالم عالمًا إنسانيًا - هى التى من شأنها أن الإنسان يَكون عالمه، فى نفس العالم الذى يعيش فيه الحيوان كذلك. إن دراسةً كهذه، لَتحيلنا مباشرةً إلى التَفَكُّر فى التعريف التقليدى للإنسان بأنه "حيوانٌ عاقل"؛ ففى المجال المفتوح، يتلقى الإنسان عالَم الأشياء بإدراكه البدنى. فى هذا لا يختلف الإنسان عن الحيوان. لكنْ لأن الإنسان حيوانٌ وُهِبَ عقلاً، فإنه قادرٌ على استبطان العالم ***interioriser le monde***؛ وعلى جَعْل العالم عالمه هو.

الأكوينى يسترعى الانتباه إلى أن القصدية هى خاصية ذلك الذى دعاه الوجود الروحى ***esse immateriale*** [باللاتينية]، بعكس الشىء المادى الذى هو ما هو وليس أيًّا غيره؛ وهذا الوجود الروحى ***esse immateriale*** [باللاتينية]، به درجتان أو مستويان: الوجود القادر على الإدراك ***esse sensibile*** [باللاتينية]، والوجود المتمتع بالعقل ***esse intlligibile*** [باللاتينية]. هذان المستويان قد أُنْعِم بهما على "نفس" الإنسان، الموهوبة - فى آنٍ معًا - كُلاً من الإدراك والعقل[١].

---

(١) كما ذكرت سالفًا، فسأحتفظ فى هذا المقام - لأسبابٍ تتعلق بالتيسير - بما صاغه الأكوينى من مصطلح، وأشير بكلمات من قبيل "الإدراك" *Sensibilité* و"المُدْرَك" *sensible* و "الإحساس" *"Sensation* إلى الفاعلية الإدراكية للإنسان بأجمعها. وبالمثل سأستخدم مفردات "العقل" *raison*

والقصدية التى تحدد صلة النفس بالعالم - والتى فيها يَتَفعَّل وجوده - قابلةٌ هى الأخرى للتعريف وفقًا لهذين المفهومين للإدراك *sensibilis* [باللاتينية] والعقل *intelligibilis* [باللاتينية]، فالإنسان يتطابق بعالَــمه فى وضع يُشكِّله كلٌ من العقل والإدراك معًا. على هذا، فإن المشكلة بأكملها تظل كما هى: كيف التفكير فى هذه القصدية المزدوجةَ ووحدتها العميقة؟ بالإضافة إلى ما أكدْته أعلاه من أن الإنسان هو عالمه، بات واجبًا أن يُذكَر أن وضعًا مزدوجًا من الإدراك والعقلانية يحكم كوْن الإنسان عالمَه، بمثلما بات واجبًا أن يُتوَخى التفكير فيما بين هاتين الكيفيتين للوجود - اللتين بهما يكون الإنسان هو عالمه - من تمايزٍ ومن وحدة!

هذه المسألة يمكن حلُّها دون إبطاء، وعلى نحوٍ منهجى. وهذا باسترعاء الانتباه إلى الوحدة الأساسية للقصدية الإنسانية، على الرغم مما لها من طابع مزدوج. العقل والإدراك هما من بين ما فى الإنسان من "قوَى" (أو مجموعات من القوى). وهما يُعبِّران فى ازدواج حقيقى - وإن كان نسبيًا تمامًا - عن الوحدة الأعمق، التى هى "نفس" الإنسان.

إذن، فالوجود المتمتع بالعقل *esse inelligibile* [باللاتينية] والوجود القادر على الإدراك *esse sensibile* [باللاتينية]، لا يعنيان جزءين من النفس مُتمَيِّزين أحدهما عن الآخر. الإنسان ليس من ناحيةٍ كائنَ عقلٍ، ومن أخرى كائن إدراك! الإنسان بأكمله هو الواحد والآخر، والعقل والإدراك يعنيان بالأحرى وضعين للكائن الإنسانى إزاء العالم. ما نلقاه - ونُحلِّله على مستوى القدرات أو العمليات - من ازدواج، لا يُخلّ بما لماهية الإنسان من وحدة؛ بل هو - على العكس - تعبير عنها، الإنسان كائنٌ ينبغى لكى يكون ما هو، أن يكون ظهورُه فى كلٍّ من "منطقتى"

و"العقلانية" *rationalité* و"العقلانى" *rationnel* كمقابلات للكلمات اللاتينة *intellectus* أو *intelligibilis* أو *ratio* التى يستخدمها الأكوينى، والتى تشير إلى الفعالية الذهنية للإنسان بأجمعها، بمعنى واسعٍ؛ وأحيانًا مُلتبس.

الفعالية المعنيتين بمفهومى العقل والإدراك، لكنها دائمًا كلّيّة وجوده التى تنخرط فى كل من هذين المستويين: الذى يشعر هو الإنسان والذى يفكر هو الإنسان.. الإنسان، أىْ كائنٌ هو دائما متجاوزٌ لتجزئةٍ إلى عقلٍ وإدراك، أو تتجاوزه هذه التجزئة!! هنا نلمح سلفًا كيف تكون صلة الإنسان بالعالم أصيلة على الأتمّ، وعلى وجهٍ خاص كيف تختلف هذه الصلة عن تلك التى يعقدها الحيوان بموضوعاته. القصدية الإنسانية لا تتحقق أبدًا فى وضع الإدراك الخالص، إنها تتضمن دائمًا ممارسة العقلانية على نحوٍ أو آخر، وحتى عندما يخلو الإنسان ممّا سوى الإدراك أو الإحساس، فإن إدراكه لا يمكن أبدا إرجاعه إلى ذلك الذى للحيوان خالصًا ومجردًا: إدراك الإنسان، هو دائمًا ذلك الإدراك الذى لكائنٍ **يمكن كذلك أن يفكر**.

هذا الازدواج – الـمُعْرِب على هذا النحو عن الوحدة العميقة للكائن الإنسانى – لا يمكن أن يكون حقيقيًا ولا مفهومًا، إلا بوجود ترتيبٍ للعقل والإدراك أو تَدَرُّجٍ بينهما. الترتيب والتدرج على نحوِ ما يرد ذكرهما فى هذا المقام، يعنيان أنه – بشأن ماهية "النفس" – يوجد للعقل وللإدراك تقاربٌ – إلى حدٍّ كبير – بهذا الكُلِّ غير المتجزئ لوجود الإنسان. فى تعقيب الأكوينى على ما كتبه أرسطو، نجده يكتب قائلاً إن "الترتيب يتطلّب أمرين: من ناحيةٍ تمييزًا بين الأشياء الـمُرَتّبَة، و[من أخرى] صلةً لهذه الأشياء بالكُلّ".[١] إذن فإن على من يؤكد أن الإنسان هو فى آنٍ معًا عقلٌ وإدراك، وأن ازدواج القدرات هذا يُعاش فى وحدةٍ لماهية هو "النفس".. أقول إن على من يؤكد هذا أنْ يضيف عندئذٍ أنّ الإنسان ليس عقلاً

---

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى الميتافيزيقا: الكتاب الثالث عشر. الدرس الثانى عشر: [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو *Ordo duo requirit scilicet ordinatorum distinctionem et commuicatiam distinctorum ad totum* [كما ورد فى *In Metaph., XIII, 12, n.2637*.

وإدراكًا على حَدٍ سواء وبنفس الصفة، وأن واحدةً من مقدرتيه هاتين أكثر من الأخرى قُربًا إلى "نفسه".

هذا يفضِى إلى التساؤل عمّ هو الذى - من بين العقل والإدراك - يجعل الإنسان إنسانا فى الأساس؟ يجيب الأكوينى بأنه ما فى الإنسان من نفسٍ عاقلة *anima intelligibillis* [باللاتينية]. الإنسان هو أولاً عقل، وإنما فى القدرة على التفكير يكون ظهور الوجود الذاتى للإنسان. هذا هو الـمَعنى المقصود عند تأكيد كَوْن العقل بعينه، وهو الفارق الذى يُميِّز الإنسان داخل فصيلة الحيوانات. فى عُرْف الأكوينى أن النفس الـمُدرِكة *anima sensibilis* [باللاتينية] لها فى نظام الكمال - بمثلما فى نظام الطبيعة - مرتبة تالية. ونفس هذا التدرج يلاقَى ثانيةً عند بحث الموضوعات الملائمة لهاتين القدرتين المختلفتين: العالَم الذى يُفَصِّله العقل، "يفوق" عالَم الإدراك(١).

هذا التأكيد لأولوية العقل على الإدراك، يجب ألا يؤدى بنا إلى مفهومٍ فَظٍّ يتخيل قدرتين تعلو إحداهما الأخرى، أو متواجهتين؛ يجب عدم التفكير فى هذا الذى ينتظم العقل والإدراك، باعتباره نظامًا مؤسَّسًا على ما لكُلٍّ من الاثنين من مسافةٍ بينه وبين حقيقة ثالثة خارجية عنهما هى النفس، تختلف عن تلك التى بين الآخر وبينها. ما فى الأمر هو نظامٌ بشأن "كُلٍّ" تتخذ الحقائق مواقعها بداخله... كلاً تَكُونه تلك الحقائق وتُعَبِّر عنه. مقارنة العقل والإدراك بماهية "النفس"، ليست مقارنة صورتين بنفس النموذج للتوصُّل إلى نتيجةٍ هى أن إحدى الاثنتين "أفضل" مـن الأخـرى. "النفس" ليست شيئًا خارج العقل والإدراك! ليست النفس ما هى،

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والسبعون. البند الرابع *S.T. 1a, q. 77, a. 4*.
و"المسائل المُتنازع عليها، فى النفس". المسألة الثالثة عشرة *Q. D. de Anima, q. 13*.

إلا بجعلها مجموعتَى الإمكانيات هاتين – المسميتين بالعقل والإدراك – تنبزغان. وما يجرى فى هذا المقام من ذِكْر ترتيبٍ لهاتين المجموعتين – أو مقارنةٍ لمجموعةٍ منهما والأخرى، بما هو مشترَكٌ بينهما من مبدأ أوّل – يعنى الاحتكام إلى ترتيبِ للانبثاق: إنْ كان العقل أسبق من الإدراك إلى الكمال، فلأنه بالتحديد ذلك الذى ينبعث من "النفس" أولاً.

إذ يفهم الأكوينى – على هذا النحو – ما بين العقل والإدراك من نظام، فهو يتوصل إلى إثباته أنّ ما يجعل للعقل هذه الأسبقية، هو أن الإدراك ينشأ من ماهية النفس بواسطة العقل(١). "إحدى قُوَى النفس هى (قابلةٌ لأن تنشأ) من ماهية النفس بواسطة قوةٍ أخرى".(٢) ويستخلص الأكوينى التطبيق التالى: "على هذا النحو نرى أن الغاية التى للإدراك هى العقل. لكن العكس ليس صحيحًا. فما الإدراك فى حقيقته سوى إسهامٍ منقوصٍ من العقل. قد يمكن إذن القول إنه ينشأ بالطبيعة من العقل كمثلما الناقص من الكامل".(٣)

فى هذا النص يؤكد الأكوينى أن الإدراك ينشأ من العقل بطريقة معينة *quodammodo* [باللاتينية] فقط. ذلك أنه بالمعنى الدقيق، ينشأ الإدراك من "النفس"

---

(١) من الجلىّ أن الأمر لا يتعلق بأسبقية زمنية بل وجودية.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والسبعون. البند السابع [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو: *una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia* [كما ورد فى] *S.T. 1a, q. 77, a. 7*..

(٣) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول، المسألة السابعة والسبعون، البند السابع [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو *Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e contrario, sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus ; unde secundum naturalem origenem est quodammodo ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto* [كما ورد فى] *S.T. 1a, q. 77, a. 7*.

بواسطة العقل، وهذا الترتيب الذى يتحقق تبعًا للانبثاق، تُستدَل منه عاقبةٌ مهمةٌ يُفَصِّلها الأكوينى فى هذا النص من "المجموعة" الذى أقوم هنا بتحليله. إن ما يؤكده الأكوينى بالفعل هو أنّه فى الكائنات التى تنشأ من المبدأ ذاته وفقًا لترتيبٍ بفعل الطبيعة، يكون الأقربُ إلى المبدأ – بطريقةٍ معينة – الـمُسبِّبَ لتلك التى هى أكثر بعدًا ، بمثلما يكون المبدأ نفسه هو الـمُسبِّب لجميع الكائنات التى تنشأ منه. وهذا الذى يؤكده، يتيح لنا فهم أسبقية العقل أو اكتماله؛ الأشد من ذلك الذى للإدراك: بمثلما ينبغى على "النفس" – لكى تكون "نفسًا" إنسانية – أن تجعل العقل ينبجس منها، فكذلك ينبغى على العقل بدوره – لكى يكون عقلاً إنسانيًا – أن يجعل الإدراك ينبجس منه.

فى نفس النص يُشَدِّد الأكوينى على أن تأكيد هذه الحقيقة، يعنى أن العقل هو غاية الإدراك ("الإدراك غايته العقل، لا العكس". ***Sensus est propter itellectum, non e contrario*** [باللاتينية]). قوامُ تَفَوُّق العقل على الإدراك، هو أن الإدراك ينشأ أولاً من العقل، وفيه يجد غايته: "[على هذا] يَتَرَتَّب أنّ قوى النفس التى لها أولوية فى ترتيب الكمال و[ترتيب] الطبيعة، هى مبادئ للأخرى؛ على نحوٍ ما تكون الأسباب الغائيّة والفاعلة ***Les causes finales et efficiente*** [مبادئ لنتائجها]"(١).

إلا أن هذا التفوق للعقل الذى يَتَبَــدَّى على هذا النحو المزدوج، يُعْرِب كذلك عن قصورٍ داخلى فى تلك القدرة ذاتها! ففى حقيقته لا يمكن للعقل ***anima intelligibilis*** [باللاتينية] أن يكون ما هو، إن ظل منغلقًا فى ذاته، لا يمكن للعقل

---

(١) "المجموعة اللاهوتية":الجزء الأول. المسألة السابعة والسبعون. البند السابع [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: ***Consequens est quod potenentiae animae qua sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum potentiarum per modum finis et activi principii*** [كما ورد فى] ***S.T. 1a, q. 77, a. 7***.

أن يكون "عقلاً خالصًا"، أو لا يمكن لـ"النفس العاقلة" أن تكون خالصة التفكير: ينبغى أن "تتخارج" ***s'exteriorise*** فى صورة النفس الـمُدرِكة ***anima sensibilis*** [باللاتينية]... أن تتخارج على شكل الإدراك! إظهار العقل مرتبطٌ بالإدراك، الذى هو له - فى آنٍ معًا - شرطُ الإمكان، والحدّ. إنما العالَم مفتوحٌ على القصديَّة العقلانية بفعل الإدراك، لكن هذا العالَم متاحٌ دائمًا فى حدود ما هو "مُدرَك". لهذا السبب سيثابر الأكوينى على تكرار قوله إن موضوع المعرفة الإنسانية، لا يمكن أن يكون إلا ماهية الشىء الـمُدرَك (***quiditas rei sensibilis*** [باللاتينية]).

أن يكون العقل غاية الإدراك، فهذا إذن يُظهر أن تفعيل العقل مرتبطٌ بمجال الإدراك. رغم أن تفكيرنا - فيما بين هاتين الاثنتين من قوى "النفس" - لا يزال بعــد ابتــدائيًا للغــاية، فمن المهم مع هذا أن نمعن فيه شيئا ما؛ كى نبرز ما يترتب عليه.

أول ما يترتب هو أن فعالية العقل التى هى التفكير، تُمَثِّل الفعالية التى هى الفعالية الإنسانية على وجه الخصوص[١]. والفعاليات التى سنصفها بأنها "أدنَى" - كتلك التى للإدراك - تستوْفِى اكتمالها فى فعالية العقل هذه. يمكن القول إن فى أفعال الإدراك شيئًا منقوصًا: فِعْلُ الرؤية يكتمل فى العقل، الذى لا يَرَى فحسب بل "يرى من الداخل"؛ بفهمه ما هو الشىء الذى تراه العين. الأمر فى حقيقته كأن "النفس" الإنسانية تَتَبَدَّى على مراحل متعاقبة، مُظهِرةً كل وجودها: أرى، ثُمَّ أفهم ما أراه. لكن لن يكون بقدرتى أن أقول ما تعنيه الرؤية إنسانيًا، ما لم أكن أعرف ما يعنيه فَهْمُ ما يُرَى. مِن ثَمَّ فإن فعل الرؤية المدرِك، لا يمكن أن يُفهَم إلا إذا فُهِم فى اكتماله الذى هو فعل العقل.

---

(١) تناولى هنا لكلمة "الفكر ***Pensée***، هو بالمعنى الواسع... الشاملِ الفعالية الذهنية بمثلما الفعالية الإرادية (شَهيَّة الذهن ***appetitus rationalis*** [باللاتينية] كما سيقول الأكوينى).

قد يكون من الواجب فى هذا المقام، مناقضة الرأى الشائع الذى يفهم العقل بناءً على الإدراك، من حيث إن الإدراك هو الفعالية التى تبدو كفعاليةٍ أُولى. الأكوينى يؤكد أولاً أننى أفكر، وكذلك فلأننى أستطيع التفكير، أستطيع الرؤية والسماع والتذوق والشم. ليس العقل هو الناتج عن الفعاليات الإدراكية، كما يمكن أن تدعو إلى الظن بعض التوصيفات الساذجة للمعرفة المجردة. العقل هو أوّلٌ، لأنه مبدأٌ وغاية. إذن فإنَ فَهْم فعالية الإنسان العقلية، هو كذلك فهم فعاليته الإدراكية، التى هى لها العنصـــر الأساسى. ومِن ثَمّ فإن فهم الإنسان ليس ممكناً، إلا بناءً على "عقله"؛ لا على بدنه.

فى جميع الأحوال، يجب ألا يُفهَم ما سلف ذكره باعتباره يعنِى أن الإدراك ليس شيئا على الإطلاق. تأكيد أولوية العقل، والقول إن الإدراك لا يكون إنسانيًّا ما لم يكتمل فى الفعالية العقلانية، ليسا إثباتًا لعقلانيةٍ يغلب عليها التبسيط. نظرية الأكوينى تعنى أن العقل الإنسانى ليس شيئًا بدون الإدراك، بقدر ما تَعنى أن العالَم العقلانى سيكون غير موجود، إن لم يكن أولاً عالمًا مُدرَكًا؛ أى إن لم تتم استعادة العالم المدرَك على مستوى آخر من القصدية. يجب ألا يفوتنا ما بين هذين المستويين للنفس الإنسانية من صلةٍ من شأنها ألا يكونا أبدًا متواجهين، ولا أن يكون الواحد منهما خارجيًا بالنسبة إلى الآخر. ما يتأكد هو أن كُلاً منهما داخلىٌ بالنسبة إلى الآخر، وناشئٌ عن الآخر. "النفس" تُصطنَع كعقل، وباصطناعها كعقل تصطنع كإدراك، وهـــذا لكى تكون فى العالم، وتصير ما هى. وفى هذه العملية، لا يكون الإدراك إلا حَدًّا للعقل ولا غير.

فى هذا المقام نكون بالغى البعد عن الرؤى التى ستتخذها العقلانية الـــمتعارَف عليها، فهى رؤى تؤكد أولوية العقل على نحوٍ من شأنه أن يؤدى إلى

إلغاء الإدراك في حد ذاته. في عُرْف الفيلسوف المعتنق لمذهبَ ديكارت، سيبدو الـمُدرَك دائما كأنه مُتَعَقَّلٌ مُشَوَّشٌ *de l'intelligible confus* سيكون في الإمكان تَعَمُّقُه، أي تجاوزه!! ليس هو مدرَكًا إلا للخيال، والتفكير يُحَوِّله إلى متعقل. هذا الاختزال للمدرَك إلى المتعقل، مستحيلٌ في نظر الأكويني، لأن المدرَك هو - في آنٍ معًا - شرط إمكانٍ للمتعقل، وحَدٌّ له. العقل الذي يؤكد الأكويني أولويته أو تفوقه، يكون فَهْمُه إذن - ومنذ اللحظة الأولى - كعقلٍ محدودٍ ومُتناهٍ، له حَدٌّ ليس خارجيًا عنه ولا عارضًا، بل هو - على العكس - حدٌّ داخلي، وهو ماهية. في الفلسفة الآخذة بالعقلانية، يكون العقل هو غير المحدودِ - واللا متناهي - **بذاته** *de soi*. أمّا إن كان العقل **بالفعل** *en fait* محدودًا ومتناهيًا، فليس هذا إلا على نحوٍ خارجيٍّ وعارض. على سبيل المثال سيكون مصدرُ هذا التحديد، هو كَوْن النفس مرتبطةً بالبدن، لكن هذا الارتباط يجري التفكير فيه هو نفسه باعتباره عارضًا: العقل محدودٌ، **لأن** له بدنًا *La raison est limitée, parce qu'elle a un corps*. إنما في أغلب الظن أن الأكويني كان سيرفض هذا الربط السببي، ويؤْثِر القول إن العقل محدودٌ، **بما** أن له بدنًا *La raison est limitée, puisqu'elle a un corps*![1] البدن ليس الحدَّ الخارجي العارض والمؤقت للعقل، بل إن البدن هو في النفس، باعتباره حَدَّها الداخلي والأساسي. الأمر واضح: إنه يتعلق في هذا المقام بفهمٍ للإنسان غير ذاك الذي للعقلانية التلقائية والشائعة، والتي لم يحترس منها كثيرٌ من الفلاسفة بما فيه الكفاية.

إن كانت تلك هي الصلة في "النفس" بين العقل والإدراك، فسينتج أن تعريف عالَم الإنسان... تعريف العالم الذي هو الإنسان (النفس هي - بطريقةٍ معينة - كل

---

(١) واضحٌ أن الفارق بين التعبيرين، لا يتعدّى خيطًا رفيعا، وهو متعلق بدقائق اللغة الفرنسية، مثلما - بالطبع - بدقائق اللغة العربية. أ.ع.ب.

شىء *anima EST [quodammodo] omnia alia* [باللاتينية])، يتأتَّى إلى تعريف بمنتهى الدقة للعقل الإنسانى، أى الطريقة (*quodammodo* [باللاتينية]) التى يكون بها الإنسان كلَّ ما يعرفه ويريده... كل ما يُشكِّل له وجوذا. وإذ أختزل أنا المسألةَ التى تشغلنا إلى واحدٍ فريدٍ من معالمها على هذا النحو، لا يفوتنى ما ذكَرْته أعلاه من تمييزٍ بين العقل والإدراك: بين العقل والإدراك يوجد تَنَوُّعٌ، وبين الاثنين توجد وحدة، وكذلك يوجد تَدَرُّجٌ أو تَرتيبٌ من شأنه أنه عندما يدور الحديث عن العقل، فإنه يدور كذلك عن الإدراك، وعندما يدور الحديث عن النفس، فإنه يدور كذلك عن البدن. وعليه فحين يدور الحديث عن العقل، لتعريف ما هو "العالم من الإنسان وإليه"؛ فما من مجازفةٍ بإسباغ تميُّزٍ على أحد معالم عالَم الإنسان – ومِن ثَمَّ أحد معالم الوجود الإنسانى – وتناسِى المعالم الأخرى، لكن هذا مشترَطٌ بكَوْن موضوع الحديث هو العقل الإنسانى، أىْ العقل المحدود بالإدراك.

وإنما بالقيام بتحليل ذلك العقل الـمَعْنِىّ – وبالكشف فيه عن صلته بالأدراك – يُستطاع تجاوزُ ما يَظهَر من ازدواجٍ للإنسان، والكشف فى العمقِ عن الوحدة.

الفصل الثالث

العقل والإدراك

ما هو - أساسًا - قوام عقل الإنسان؟ ما قوام الوجود العقلى *esse intelligibile* [باللاتينية])؟ فى تعرُّض الأكوينى لفعل المعرفة من حيث إنه تفعيل العقل الإنسانى، نجدُه يُسجّل أن هذا التفعيل "يتطلب قوتين، هما العقل الفاعل والعقل المُمكن".[1] هذا التأكيد يُعيّن حدودَ مهمَّةٍ هى فى هذا المقام مهمتنا، إن أردنا معرفة المفهوم الذى يتبناه الأكوينى للعقل الإنسانى، ولن تَتَسَنّى لنا الإحاطة بفكر الأكوينى بشأن العقل الإنسانى، إلا ببحثنا فى كلٍّ من هاتين القدرتين اللتين يَرجِع إليهما لتعريف العقل.

أولا: الوجود العقلى *Esse intelligibile* [باللاتينية]: العقل الإنسانى

أ- العقل الفاعل

فى تعريف الأكوينى للعقل الفاعل، نجده يُعَيِّن دور هذا العقل؛ كى يُحْكِم تَعريفه له: العقل الفاعل هو الصانع للمعقولات... هو "جاعِل الأشياء مُتَعَقَّلَةً، فى

---

(١) "المسائل المُتنازَع عليها": فى النفس. البند الثالث عشر *Q. D. de Anima, a. 13*.

الفعل".[١] بناء على ما قال به أرسطو، فوفقًا للقياس على الضوء - ذلك القياس الذائع الصيت منذ أيام فيلسوف الإغريق - يكون العقل الفاعل هو المصــدر الذى يشعُ نوره على الأشياء ويجعلها مرئية. وهذا يكون بفعل العقل الإنسانى، ومعناه أن الأشياء فى ذاتها وبذاتها ليست مرئية، أىْ ليست مُتَعقَّلة، وبالتالى فإن على الإنسان كوجودٍ عقلى *esse intelligibile* [باللاتينية] أن يصنع عالَمه.. عليه أن يَكُونه.. يكون هذا العالم. وهذا على نحوٍ سأُفَصِّل دقائقه فيما بعد.

إذن فإن القول بأن الإنسان عقلٌ فاعل، هو تأكيدُ أسبقية هذا العقل بالنسبة إلى عالم الــمعقولات ذاتها. الأكوينى يرى فى ضرورة العقل الفاعل نظريةً مضادَّةً للأفلاطونية بجلاء! إن وُجِد - كما يؤكد أفلاطون - عالَمٌ من الأشكال الــمُتَعَقَّلة، فلن تكون هناك حاجةٌ إلى اللجوء إلى مصدرٍ للتمييز؛ هو العقل الفاعل. وما نجده لدى أرسطو من تقريرٍ للعقل الفاعل، يرجع إلى رفضٍ لما هو دائمٌ من "مُثُل" [تلك التى يقيم عليها أفلاطون نظريته][٢]. فى عُرْف أفلاطون أن الــمُتَعَقَّل سابقٌ على الإنسان، وأن صلة الإنسان بالعالَم صلةٌ لها صفة الإيجابية. أما فى عرف أرسطو فهو العكس: الإنسان كعقلٍ فاعل، سابق على العالم. وصلة الإنسان بالعالَم، هى صلة الــمُكَوِّن بما يُكَوِّنه، أو الــمؤسِّس بما يؤسِّسه. الإنسان هو عالَمه؛ بذلك المعنَى الأدقّ الذى هو أنه **يـــجعل عالَمه يكون**.

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة التاسعة والسبعون [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: ***Facit intelligibilia in actu*** [كما ورد فى] ***S.T. Ia, q. 79, a. 3***.
كذلك تُنظر "المسائل الــمُتنازَع عليها": فى المخلوقات الروحية ***Q. D. de spiritualibus creaturis, 1, 9, 10***. وأخيرًا شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثالث. الدرس العاشر ***In de Anima,III. 10, n. 728***. وكذلك "المسائل الــمُتنازَع عليها": فى النفس. ***Q. D. de Anima, 18***.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة التاسعة والسبعون. البند الثالث ***S.T. Ia, q. 79, a. 3***.

إذن فإن فعالية العقل الفاعل، تُعَيِّنها غايتها: هى تجعل الـــمُتَعقَّل كائنًا فى الفعل. ينبغى السعى إلى فهم هذه الفعالية التى تجعل عالَمًا ينشأ للإنسان. فى بعض "المسائل الـــمُتنازع عليها: فى الحقيقة" *De Veritate* [باللاتينية]، يوجد نصٌ معروفٌ جيدًا؛ حيث يكتب الأكوينى قائلاً إن "ما يفهمه (*concipit* [باللاتينية]) العقل فى المقام الأول باعتباره معروفًا بأكثر من غيره – وفيه يجد الحلّ لجميع مفهوماته – هو الكائن (*ens* [باللاتينية])".[(١)] فى هذا النص يتم تأكيد الكائن، الذى يُطْرَح كموضوعٍ– هو الأول والأخير – لفعل العقل، باعتباره المعروف بأكثر من غيره (*notissimum* [باللاتينية]). هذا ينبغى ألا يُفهم بالمعنى الذى يكون به الكائن هو الأكثر عاديَّةً من بين المعارف، أىْ يكون المعرفة التى ستُثريها لاحقًا معرفةٌ رُوعِى تعميقُها مزيدًا. إنما العكس هو الصحيح، بما أن العقل يُعيد – صَوْبَه هو – جميعَ مفهوماته. على هذا فإن الواجب فهمه فى هذا المقام، هو أن الكائن يُـــمَثِّل ذروة الـــمُتَعَقَّلات، ويُمثِّل فى نفس الوقت أقصى اكتمالٍ لفعالية العقل الفاعل. هذا البيان قد يبدو مثيرًا للدهشة متى خطر بالبال أن الكينونةَ هى – من بين الأشياء – ما هو مشتركٌ بأكثر من غيره على الإطلاق! بالفعل إن فى الإمكان القول عن كل ما يوجد، إنه كائن. كيف إذن يمكن إبصار ما لفعل المعرفة من كمالٍ وتمام، من منظورٍ كهذا للكائن، يفترض فيه أنه شديد العاديَّة؟

---

(١) "المسائل الـــمُتنازَع عليها": فى الحقيقة *Q. D. de Veritate, 1, 1*. وما أقابله فى هذا المقام [بالفرنسية لمُشْتَقَّاتٍ من المفردة اللاتينية *Concipio*] بكلمات من قبيل *Concevoir* ["الفهم" فى متن ترجمتنا إلى العربية. أ.ع.ب.] و *Conception* ["المفهوم" فى متن ترجمتنا إلى العربية. أ.ع.ب.]، يشير إلى فعالية العقل الذى يَعْرِف العالَم. بالإضافة إلى أننى أترجم هنا [إلى الفرنسية] كلمة *ens* [اللاتينية] بكلمة *étant* ["الكائن" فى متن ترجمتنا إلى العربية. أ.ع.ب.]، فى حين أننى سأترجمها لاحقا بكلمة *être* ["الوجود" فى متن ترجمتنا إلى العربية. أ.ع.ب.] عندمـــا أتعرض للتأمل الميتافيزيقى لدى الأكوينى. وكما توضح شروحى بجلاء، فإن الأمر لا يتعلق هنا بهذا الكائن أو ذاك، بل بـــوجود كل كائن، بحُكْم الوجود الذى هو مشتَركٌ بين جميع الكائنات **...l'être de tout étant, du fait de l'être qui est commun à tout étant**

إن كان العقل الفاعل ما به يكون الـمُتَعقَّل، ففى الإمكان القول إن "الوجود الـمُتَعقَّل" و"الوجود الكائن" هما - بمنتهى الدقة - نفس الشىء. بالتالى ينبغى القول إن **العقل الفاعل يجعل الكائن يوجد.** إذن فقوام صلة الإنسان بالعالَم، هو أن الإنسان (من حيث إنه عقلٌ فاعل) يجعل عالَمه يوجد... بجعل عالمه مُتَعقَّلاً. ومن جانب آخر فإن كان الإنسان - فى واقع الأمر - هو كل شىء ***omnia alia*** [باللاتينية]، فيجب أن يُضاف أن الإنسان يؤسِّس الكائن (العالَم) - أىْ كُلَّ ما هو موجود - بصفةٍ عامَّة.

هذا يؤدى إلى تأكيد كُلِّيَّة الفعالية الـمُكَوِّنة للعقل الفاعل. أوَّلاً فإن الإنسان يفهم الكائن، أو يوجِده! لكنْ ليس ما يفهمه الإنسان هو هذا الكائن أو ذاك، بل الكينونة بصفةٍ عامَّة. إن افترِض وجود الكينونة فى ذاتها قبل الإنسان، وأن ما يفعله هو ليس سوى تَلقِّيها بسلبية؛ فلَكانت تلك هى العاديَّة! وإذن فإن ما ينبغى لنا فهمه هو أن فكر الإنسان يَقْبل - قبولاً باتًّا - ما هو أكثر الأفكار إبهامًا! لكن فى عرف الأكوينى أن الأمر ليس على هذا النحو: الإنسان سابقٌ على عالَمه، جاعلاً المجالَ اللا محدود للكائن ينشأ بين يديه أو مُواجِهًا له، لا جاعِلاً ما ينشأ على هذا النحو حيِّزًا مُعَيَّنًا من الكينونة (أىْ جاعلاً إياه هذا الكائن أو ذاك) فحسـب. وليس إلا فى خطوةٍ تالية، ما يمكن للإنسان من إحصاءِ ما فى عالَمه؛ بتَعرُّفه - فى هذا الكائن الـمُعَيَّن أو ذاك - على تَشَكُّلٍ للكينونة العامّة. إذن فإن مستوى تفكير الإنسان، هو على الدوام على أفقِ عالَمه الكُلِّى، أو انطلاقًا من ذلك الأفق، هو أُفُقٌ سابقٌ على جميع الكائنات الـمُعَيَّنة، التى ليست إلا تشكُّلات لذلك الأفق[1].

---

(١) "المسائل الـمُتنازَع عليها": فى الحقيقة. المسألة الأولى: "من ثم ينبغى لسائر مفاهيم العقل أن تتكوَّن بدءًا من إضافة إلى الكائن".: ***Unde oportet quod omnes aliae conceptiones***

قد يبدو مُقْلِقًا ما يظهر من نسبة الأكوينى إلى العقل الفاعل هذه القدرةَ على تكوين العالَم، فى حين أنه يتضح بجلاءٍ أن الإنسان يجد العالَم مُكَوَّنًا أمامه، وأن العقل يستحيل التفكير فيه باعتّباره المصدر المطلق لوجود العالَم. للأكوينى بيانان يتيحان الرد على هذا الاعتراض، إذ يُعيِنان على فهمٍ أفضل لفكره.

البيان الأول يسترجع نظريةً للقديس أوغسطين، إذ يؤكد الأكوينى أن العقل الفاعل ليس بالتمام مبدأ الكينونة ومؤسِّسها؛ نور هذا العقل يفيض عن أصلٍ أوّل، هو الإلــه[1]، وهذا النور هو "انطباعٌ ما عن الحقيقة الأولى" ***quaedem impressio veritatis primae*** [باللاتينية][2]. ما العقل الفاعل غير عقلٍ "مُشْتَقّ". هذا لا يعنِى أنه فى عرف الأكوينى (وفى ذا ينفصل هو عن أوغسطين) تكون فعالية العقل زائفةً، وأن الإلــه فى الحقيقة هو الذى يفْعَل. فى عرف الأكوينى أن العقل الفاعل ليس إلا النور الذى فى الحقيقة الأولى نفسها. نور العقل الفاعل - ذلك النــور "المشتق" أو "موضع الإسهام" - هــو حقًّا نــورٌ طبيعى (***lumen naturale*** [باللاتينية]).. هو فعالية حقيقية، ولكنْ على مستواه هو. حتى إن كانت بفضل الإلِه معرفة الإنسان، فليست معرفته تلك جزءًا من المعرفة الإلــهية. وإن كان العقل الفاعل يُضْفِى - على ما يسهم فيه - فعالية حقيقية، فهى فعالية نسبيّة.

Q. D. de [طبــق الأصل اللاتينى من] ***intellectus accipiantur ex additionne ad ens ipsius entis*** (إلا أن هذه الإضافة إلى الكائن، يجب أن تُفْهَم كتعديلٍ للكائن ***Veritate. q. 1, 1*** ***modem*** [باللاتينية]).

(١) "المسائل الـــمُتنازَع عليها": فى الحقيقة. المسألة العاشرة ***Q. D. de Veritate. q. 10, 6***.

(٢) المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثامنة والثمانون. الرد على الاعتراض الأول [والعبارة الواردة فى المتن أعلاه، هى طبق الأصل اللاتينى من] *S.T. 1a, q. 88, a. 3 ad 1um*.

عليه فإن الأكوينى يواصل استرجاع فرضيته الأولى هذه، فى تأكيدٍ ثانٍ يعيد به تفسيرها بتعبيرات مستوحاةٍ من أرسطو: فى فعالية العقل الذى يعرف العالَم، يكون المقام الأول والأهم لـ"ماهية" الشىء المادى (*quidditas rei materialis* [باللاتينية])، أىْ الشىء الـمُدرَك(١).

نحن إذن فى حضرة مجموعةٍ من بيانات الأكوينى، يتسلسل الواحد منها تلْو الآخر، بتطابُقٍ فى المعنَى:

الإنسان هو بطريقةٍ ما، كل شىء *Homo est (quodammodo) omnia alia* [باللاتينية].

والعقل الفاعل يجعل الأشياء مُتَعَقَّلةً، فى الفعل *Intellectus agens facit intelligibilia in actu* [باللاتينية].

والكينونة هى ما يُدْرِكه العقل أولاً *Intellectus primo concipit ens* [باللاتينية].

وأول ما يعرفه العقل، هو ماهية الشىء الـمُدْرَك *Ab intellectu primo cognoscitur quidditas rei sensibilis* [باللاتينية].

والموضوع الأول للعقل، هو ماهية الشىء الـمادى *Intellectus primum obiectum est quidditas rei materialis* [باللاتينية].

كيفية **كوْن** الإنسان عالَمه، هى حقًّا - فى الفعالية القصدية للعقل الفاعل - تلك التى لجعل شىءٍ يكون. بيد أن الأكوينى يُعَرِّف هذا الجعل من الشىء كائنًا،

---

(١) المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألتان الثامنة والثمانون (البند الثالث) والرابعة والثمانون (البند السابع): "الماهية أو الطبيعة، توجد فى المادة البدنية" *quidditas siva natura in materia corporali existens* [طبق الأصل اللاتينى من] *S.T. 1a, q. 88, a. 3;84, a 7*.

بطرقٍ شتّى من التعبير: "الكينونة الأولى *primo ens* [باللاتينية]"، و"الماهية الأولى للشيء المادى *primo quidditas rei materialis* [باللاتينيةَ] (أو [للشىء] "الـمُدْرَك *sensibilis* [باللاتينية])"، و"يجعل الأشياء مُتَعقَّلةً، فى الفعل" *facit intelligibilia in actu* [باللاتينية]". وهى تعبيراتٌ يشير كُلٌّ منها إلى ما هو أساسى، بحيث إنه ينبغى فهم تلك التعبيرات كافّةً بنفس المعنى: "جعل الـمُتَعقَّل، فى الفعل"، هو بالضبط جعل الكائن يوجد. بل هو كذلك جعل الشىء ينشأ كموضوع، أىْ جعل ماهية الشىء المادى – أو الـمُدْرَك – تنشأ كغايةٍ لفعالية العقل الفاعل. العقل الفاعل – الذى وُصِف نوره بأنه موضع إسهام – لا يجعل الكائن "يوجد"، على نحوٍ خالصٍ ومُجَرَّد. إنما يجعل العقل الفاعل للكائن "وجودًا مُتَعقَّلاً، فى الفعل"؛ وهذا بوضع ماهيته كغايةٍ لفعاليته. لكن هذا الذى يحدث [من جعل العقلِ الفاعلِ الكائنَ "وجودًا مُتَعقَّلاً، فى الفعل"] لا يترك الكائن كما هو أو بلا اختلاف. إنما به – وبه وحده – يصير حقًّا كائنًا.

إن نظريةً كهذه تثير معضلاتٍ فادحةً لن يمكننى – فى هذا المقام – دراستها على نحوٍ مُتَعَمِّقٍ فيه. إنما على أثر استبعاد اعتراضٍ ساذج – لكنْ تتكرر دائمًا إثارته – سأكتفى بإبراز بعض نقاطٍ ذات أهمية خاصة.

ما فيه – منذ المستهل – مخاطرةٌ بإحداث صعوبة، هو البيان الذى وفقًا له لا يكون الكائن حقًّا كائنًا، إلا من حيث إن العقل الفاعل يجعله يوجد. بكل براءة فإن من البديهى – ولا يَخفَى على أحد – أن الكائنات توجد مستقلةً عمّا لنا بها من معرفة. إن افترضنا أنه لم يعد موجودًا أىُّ إنسان فى العالَم، فلن يعنى هذا انقطاعَ وجود العالم! ولقد وُجِد العالم من قبل أن يوجد الإنسان، فى غياب الإنسان لن يتغير شىء، سوى أن الأحداث الطبيعية ستكُفُّ عن أن تكون موضع رؤيته

وحديثه، لن تعود تلك الأحداث أحداثًا، بل وقائع طبيعية. إذن فإن احتكمنا إلى البديهة، كان الكائن مستقلاً عن الإنسان. للكائن - أمام الإنسان - موقع المشهد. والمشهد يكتفى بنفسه على نحوٍ ما، بما أن من الممكنّ أن يؤدّى الممثلون أدوارهم على خشبة مسرحٍ فى قاعةٍ خالية. إنكار هذا الاستقلال للكائن، هو سقوطٌ فى مثاليةٍ تَحوِّل العالَم إلى مُجَرَّد انعكاسٍ للفكْر[1]. إذن فإن علينا فى هذا المقام التَحَلِّى بنزعةٍ ما إلى التجريبية، إذ نُقِرُّ بأن للكائن فى ذاته وجودًا أصليًا.

ورغم ذلك فإنه يبدو لى أن فى هذا الاعتراض - المُستند إلى البديهة، والمُحَبِّذ لشيءٍ من الإقلال من شأن الفكْر - مُغالَطةً ما. ما أعنيه بهذا هو أن مُجَرَّد الإعراب عنه يوقعنا فى خطأ، أو بالأحرى يُظْهِر أننا واقعون فى خطأ. والرد على اعتراضٍ كهذا، لا يزيد على إظهار كَوْنه ليس فى الحقيقة اعتراضًا، وعدم استطاعتنا الإعراب عنه حقًّا!

بالفعل يبدو أنه لا يمكن تَوَقُّع أىَّ شيءٍ من مثل هذا الطرح للمسألة، لأنه طرحٌ خياليٌّ تمامًا. ما يُستهدَف - ويُتَّخذ - من مسلكٍ، هو كأنما بقى فى القاعة مَن غادَرَها، لرؤية ما يحدث وهو غائب!! رغبة المرء فى تَصَوُّر ما سيكونه العالَم

---

(١) وهو ما يُعْرَف - فى مصطلح الفكر الغربى - بِنعْت *Solipsisme*، والذى اصطُلح على ترجمته إلى العربية بلفظ "الأنانة". وفى الفقرات التالية من المتن سنجد المؤلِّف - إيف كاتان - يقف موقفًا وسطًا بين القول بالأنانة، على نحوٍ ما عُرف لدى الفيلسوف الإنجليزى باركلى - بمثلما لدى بعض أهل الشرق كالسهروردى (بعنوان "المفيض" أو "الإشراق" أو "الإلهام") - والإنكار التام - باسم الواقعية - للأنانة، على نحوٍ ما عُرف فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر، وهذا ليقول بما يمكن أن يُدعَى "الأنانة النسبية". لكن الأهم هو أن يظل هذا الذى يقول به، متسقًا مع ما يقوم به - كفيلسوف وكمؤرخ فلسفة - من التزامٍ بفكر الأكوينى، ومن خلاله بالفكر الأرسطى. أ.ع.ب.

لو لم يكن هو فيه – بل رغبته الأكثر تواضعًا، فى وضعه نفسه بين قوسين عند التفكير فى العالم – هى احتكامٌ إلى خبرةٍ لا يمكن أن تكون حقيقية، بل هى دائمًا خيالية. إنه التفكير فى كل شىء وفى أىِّ شىء، ولكنْ ليس فى العالَم بالتأكيد. وهو اتخاذ وجهة نظرٍ وهمية، بناءً عليها لا يـوجَد عـالَم. من يفعل هـذا يتخـلى – أو يتخيل أنه يتخلى – عن موضع التفكير الذى يتيح بلوغ العالَم نفسه.. يتخلى عن التأكيد الذى وفقًا له يكون الإنسان قصديًا – أىْ نسبيًا – عالَمه، إنما بهذه الصلة الـمُعيَّنة، يكون تعريف المجال الوحيد الممكن للفكر الإنسانى. وهذه الصلة يستحيل إغفالها، إلا بنوعٍ من الوهم الـمُتعالِى *une sorte d'illusion transcendentale* سيكون موتًا للفكر! يستَحيل التصرُّف كإنما ألغيت هذه الصلة، لرؤية "ما يبقَى" خارجَها. كل ما يمكن عمله، هو فهم هذه الصلة وتحليلها، وتَلَمُّس الدلالة الممكنة لنظرية الأكوينى القائلة بأن الإنسان هو عالَمه.. بأن الإنسان يجعل الكائن يوجَد، وبأن هذا ليس كائنًا إلا من حيث إن العقل الفاعل يجعله يوجَد.

ما يوحِى إلينا بمعنَى هذا البيان، هو بيانٌ مُماثل بأن الوجود الأصيل للـمُتَعَقَّل كفعل، ليس فى الـمُدْرَك. إنما العقل الفاعل هو الجاعل للـمُتَعَقَّلات، فى الفعل. هذا يعنَى أننى أنا نفسى لا أكتَمل.. لا أوجَد وفقًا لما لِى من "نفسٍ" إنسانيةَ، إلا بجعل عالَمى يوجَد؛ كـمُتَعَقَّل. إن استحال التفكير إلا من داخل الصلة التى للإنسان بالعالم، فعندئذٍ يجب التأكيد علـى أن الإنسـان لا يكـون نفسـه فعليًا، إلا بممارسة هذه القدرةِ التى تُمَيِّزه! الإنسان لا يكون، إلا بإعمال العقل الفاعل؛ الذى يجعل من عالَمه مُتَعَقَّلاً فعليًا، وجودى وكذلك عالَمى، هما – من حيث الماهية – على مستوَى الـمُتَعَقَّل، لا على أىِّ مستوى آخر. وهذا فى مبادرةٍ تعود علىَّ.

يستحيل التساؤل عمّا يمكن أن يَكُونه العالَم إن كان المرء– بفرضٍ مُتَخيَّل – غائبًا عنه، لكن ما هو مشروع، هو إمكان تساؤل المرء عن البنية التى ستُرَى فى

الصلة بين الإنسان والعالَم، تلك الصلة التى ستكون - فرضًا - سابقةً على دور العقل الفاعل. توخيًا لمزيدٍ من الدقة، فلنُضِف أن هذه الصلة - وبالتالى البنية الـتى ستُستخلَص منها - لا علاقة لها بخبرةٍ حقيقية: هى لحظةٌ مُجرَّدة! والأسبقية التى أذكرها - فى هذا المقام - ليست زمنيةً بأىّ حالٍ من الأحوال. إن صح قول الأكوينى إن العقل هو غاية الإدراك، وإن هذا يصدر بطريقةٍ ما ***quodammodo*** [باللاتينية] عن العقل: فما من ظرفٍ - أيًّا كان - يوجَد فيه الإنسان ككائنٍ مُدرِك على نحوٍ خالص. طرح مسألة هذه الصلة، ليس مرجعه ما هو مُتَخيَّل، لأن هذه الصلة هى حقًّا لحظةٌ من لحظات الصلة الحقيقية - والواقعية - التى تنعقد على مستوَى الـمُتَعَقَّل. هى لحظةٌ مُجَرَّدة، بما أن العقل لا يكتمل إلا بواسطة الإدراك. الأمر يتعلق إذن بمسألةٍ حقيقيَّة، تولَد فى المجال المفتوح للفكر الإنسانى؛ هى مسألة صلة الإنسان بالعالَم.

فى هذه الكيفية للوجود "الـمُدْرَك"، يوجد العالَم - وهو لى حاضرٌ - دون أدنى شكٍّ. فى ممارستى قدرة هى قدرتى، فإننى أنتبه إلى نفسى فى "إدراكى" موضوعًا. وإذ أجعل من آخر - هو غيرى - حاضرًا، فإننى أجعل نفسى حاضرًا لنفسى. لكن هذا الحضور يظل مُعتِمًا وغير جوهرى. عندما أرى خضرة المرج أمام دارى ولا يزيد ما أفعله على رؤيتى إياها، فإن هذا المرج هو كالأبكم والـمُغلَق: هو ثَمَّةَ فى حضورٍ زائفٍ لهذه الرؤية! صحيحٌ أن هذ اللون الأخضر - الـذى أبصـره - حـاضرٌ لدىّ، لكننى لا أعتبـر أنه أخضر. المرج الذى أراه لا ينبئنى عن ذاته بشىء.. لا يخاطبنى. على هذا النحو يظل وجودى أبكم قُبالته. الحضور الـمُدْرَك غير جوهرى. هو حضورٌ لما هو "هنا" و"فى اللحظة الحاضرة". هو حضورٌ معتم، كأنه أبكم ومغلق. الكائـن الذى يُظهِر فيه حضوره، لا ينكشف عمّا هو إياه، أىْ عن ماهيته. من وجهة النظر هذه فإن العالَم الذى يُظهِر

نفسه فى الـــمُدْرَك، ليس ما هو إياه.. ليس هو قوَّة إلا إزاءه هو نفسه... ليس هو إلا قدرةً **للعالَم**، وإن لم يكن عدمًا. ذلك أن للقدرة وجودًا، وأنها ليست لا شىء. إذن فإنه أصلاً مستحيلٌ أن يصدر - بناءً على خبرة الإدراك وحدها - قَولى إن هذا الذى ألمس أو الذى أرى، كائن! أو قولى إن العالَم كائن، بصفة عامة.

إذن فالتأكيد على وجود الكائن، يفترض سلفًا فعالية العقل الفاعل؛ أىْ تجلِّى الماهية، عندئذٍ بالتحديد - وليس قبل ذلك - يكون تأكيد وجود الكائن، وينكشف هذا الوجود من حيث هو، لا يوجد عالَمٌ إلا فى القصدية الـــمُتَعقِّلة. مرَّةً أخرى ينبغى ألا يُفْهَم هذا بمعنًى كَوْنِ عقلى يؤسِّس الوجود. ما يعنيه هو أنه يجعله مُتَبَدِّيًا، أىْ أنه يستكمله؛ بجعله إياه فعليًّا، لا يمكننى ذِكْر العالَم ومساءلة نفسى بشأنه، إلا من داخل تلك الصلة وعلى أساسها. ليس هذا لأن العالَم سيتهاوَى خارج تلك الصلة - أو بدونها - مثلما يسقط شىءٌ موضوعٌ على دعامة، عندما تُقتلَع تلك الدعامة التى هو موضوعٌ عليها، إنما السبب فى اشتراط تلك الصلة، أنه بدونها لم تعد موجودةً أيةُ لغة ولا أية مُساءلة، إذ لا يكون هناك أىُّ فهمٍ للوجود. ما يعيب الاعتراض بوجودٍ أكيدٍ للعالَم خارج كل صلةٍ بالإنسان، هو الوقوع فى وهم اتخاذ وجهةِ نظرٍ ممّا لا يمكن على أىِّ نحوٍ أن يَكُون **وجهة نظر**. وهذا ليس لأنه لا يمكن أن يُرَى شىءٌ من "وجهة النظر" هذه، بل وعلى نحوٍ أشد أساسيّةً، لأنه ما مِن رؤيةٍ ممكنة ثَمَّة. الأمر يشبه التساؤل عن كيفية رؤية أعمَى للألوان، على هذا الاعتراض ينبغى الرد بأننا - بكيفية ما لنا من تفكير - لا نستطيع التفكير إلا بناءً على الوحدة المرتبطة بالإنسان، وعلى التطابق القصدى بينه وبين العالَم. وفهم هذه الوحدة يفرض علينا القول إن الإنسان يجعل العالَم يَكُون، بمعنى أنه ليس هناك عالمٌ موجود، إلا للإنسان. هذا مشابهٌ - شيئًا ما - لقَوْل المرء عندما يشعر بأنه موضع حُبِّ الغير له وفهمهم إياه، إنه عندئذٍ - وليس قبل ذا - وُجِد! على نفس النحو يستكمل الإنسان المهمّةَ الوجودية التى للعالَم، ويأْذَن لها.

ب – العقل القادر

هذه الملاحظات تُلقي بعض الضوء على مسألةٍ تظل بأقصى صعوبة، وتتيح لنا الطريق إلى الاطِّلاع في تحليل الأكويني على ثاني المعالِم العقلية: العقل القادر. بالعقل الفاعل، يتم تفعيل قدرة العالِم. لكنني قد ثابرتُ على ما أبرزته من أن هذه القدرة للعالِم على أن يكون عالِمًا، ليس مصدرها العقل، وأن هذا لا يمارس عمله إلا بواسطة الإدراك، العقل مُهيكَلٌ على نحوٍ يمكنه به تَلَقِّي قدرة العالِم – التي يستكملها هذا العقل – كأنما من الخارج. بحكم الصلة التي حَلَّلْتُها تَوًّا، فإن العقل الإنساني هو في الفعل، وفي الفعل يجعل لموضوعه – الذي هو العالِم – وجودًا. لكنه لا يستطيع القيام بهذا، إلا على أساسِ تَلَقِّيه ذلك الموضوع سلفًا، وبحكم هذه الصلة، يكون العقل مُجَرَّد قوَّة. هذا هو ما يَرومُ الأكويني الإعراب عنه، إذ يقول إثْر أرسطو إن العقل الذي هو عقلٌ فاعل، هو كذلك عقلٌ قادر. العقل الإنساني ليس تمامًا – أو مُطلَقًا – مؤسِّسًا ومُكَوِّنًا... ليس مبدأً أوَّل: إنه فرضًا ***ex hypothesi*** [باللاتينية] مُكوَّن. ومن وجهة النظر هذه، هو مبدأٌ مُشتَقّ. العالِم ينشأ بالعقل الإنساني، لكنه لا ينشأ منه؛ فإن للعالِم غيريةً لا تُسلَب. إذن فما يدعوه الأكويني العقل القادر، ينبغي أن يُفهَم باعتباره الحد الداخلي للعقل الفاعل، والـمُعْرِبَ عن الدلالة الـمُتَعَقِّلة للإدراك. إنما لكَوْن العقل الإنساني كذلك عقلاً قادرًا، وجوبُ كَونِ الإدراك واسطةً له. لقد أوضحنا أعلاه أن الإدراك غايته العقل، وأنه [الإدراك] بطريقةٍ ما في خدمته [في خدمة العقل]. وبوسعنا الآن المزيد من التحديد، بأن نضيف أن الإدراك يعمل كواسطةٍ لعقلٍ – هو "العقل الفاعل" – يجعل للعالِم وجودًا، إذ يَتَلَقَّاه [يتلقى العالم] – كـ"معرفةٍ ممكنة" – من الحس المدرك. وبوسعنا أن نضيف أن جميع التمييزاتَ التي يُجريها الأكويني بين العقل الفاعل والعقل القادر والمبدأ المشتق والنور موضع الإسهام، ليس هدفها تعيين "أجزاء" مختلفة، بل إبراز حقيقةٍ واحدةٍ لا تختلف؛ هي كون العقل الإنساني محدودًا.

من شأن هذا أن يتيح لنا تحديد دلالة التطابق القصدى بين الإنسان والعالَم، بردِّها إلى ما لها من حالة القدرة. الإنسان هو عالَمه.. هو يجعل عالَمه يوجَد، ولكن على أساس قابليَّةٍ جذريَّة وكُليَّة. على وجه الدقة، يمكن للإنسان جعل كل شيءٍ يوجَد، بأن يصير [هو الإنسان] كُلَّ شيء؛ لكن شريطة إمكان تَلَقِّى كل شيء. بالمعنى الضيِّق على الأتمّ، ففى الإمكان القول إن **الإنسان هو كل شىءٍ لأنه ليس شيئًا** ***l'homme est tout parce qu'il n'est rien***! وبمزيد من التدقيق، هو **قصديًا** كل شىء، لأنه **فعليًا** لا شىء ***il est intentionellement tout parce qu'il n'est actuellement rien***. انفتاح فكر الإنسان مُطابِقٌ لانفتاح الوجود، ليس لأن الفكر هو مباشرةً وفى ذاته كُلِّيَة الوجود (وهذا هو ما يُعَرِّف العقل الإلــهى[1])، بل لأنه - على العكس - ليس هذه الكلية فعليًا... لأنه "ذو قدرَةٍ على كل شىء" (***possiblitas respectu omnium*** [باللاتينية]). الأكوينى يؤكد سلبية الفكر الإنسانى هذه، إذ يكتب قائلاً إن العقل الإنسانى "هو الأخير فى تَدَرُّج العقول، والأبعد عن كمال العقل الإلــهى".[2] لكن إن قارنّا الإنسان بكائنٍ لن يكون بقادرٍ على غير الإدراك، فعندئذٍ يتضح أنه بالتحديد لأن الإنسان (فعليًا) لا شىء، فهو يُمثِّل نظامًا بلا قاسمٍ مشترَك. وهذا لأن الإنسان يؤسِّس كيفيةً للوجود فائقةً، ويجعل عالَمًا - خاصًا به - يظهر.

---

(١) شـروح القـديس تـوما علـى كتـاب أرسطـو فـى النفس: الكتاب الثالث. الدرس السابع *In de Anima, III, 7, n.683*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة التاسعة والسبعون. البند الثانى [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه] هو: *est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus* [كما ورد فى *S.T. 1 a, q. 79, a. 2*].

إذن فإن الفكر الإنسانى مَوْسومٌ بأنه "محرومٌ من جميع الأشياء التى جُعِل لكى يعرفها (*caret omnibus illis rebus quas natus est intelligere* [باللاتينية][(١)]). وبما أن العقل ذو قدرة *possiblitas* [باللاتينية] على كُلِّيَّة الوجود، فلا يوجد فى الفعل أىُّ شىءٍ مُعيَّن. الفكر الذى يحاول إلقاء نظرةٍ على ذاته، لن يرى سوَى عدمٍ خالصٍ يفتقد حدود التعيين الفعلى. إذن فالإنسان لا يمكن أن يوجد كعقلٍ خالص. إنما فى الأساس الحقيقى، يكون تجلِّى "نفس" الإنسان كعقل. لكن ذلك ليس فى إمكان تلك النفس، ما لم يجعل العقل – فى سبيل وجوده – واسطةً له إلى العالم من الإدراك وكل ما يتصل به، ومِن ثَمّ البدن؛ ممّا جعل الأكوينى يكتب تلك العبارة التى تُلَخِّص علم الإنسان لديـــه بأجمعه: "النفس فى البدن، كمُحتَويةٍ [إياه] لا كمحتَواةٍ به".[(٢)] إذن فقد جُعِل الإنسان على هذا النحو الذى وفقًا له لن يوجَد الإنسان فعليًّا، إن لم يكن عقلاً.

هذا العقل كقدرةٍ خالصةٍ وكُليَّةٍ للوجود، يمكن وصفه بأنه امتدادٌ أو انتظار. واقع الأمر هو أن القوة ليست شيئًا منغلقًا على ذاته، كائنًا يكتفى بذاته، إنما القوة بأكملها ممتدة صوب الفعل الذى يحققها، وفيه وَحْدَهُ تجد القوة ماهيتها. إذن فإن للعقل فاعلية، وعلم الإنسان لدى الأكوينى يُفَسَّر بأكمله بِما للذات العارفة والراغبة

---

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى النفس. البند الثامن: " النفس لا تملك الفصائل الـــمُتَعَقَّلَة مُدْرَجَة فيها بالطبيعة، بل إنها [النفس] كائنةٌ بالقوة إزاءها [إزاء الفصائل الـــمُتَعقَّلَة]، كمثلما يكون لوحٌ طاهر، لم يُسطَر عليه شىء". *Non habet anima humana intelligibilis species sibi naturaliter inditas, sed est potential ad eas, cum sit tabula rasa in qua nihili est scriptum* [طبق الأصل اللاتينى من *Q. D. de Anima, a. 8*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية والخمسون. البند الأول: *anima enim est in corpore ut continens et non contenta* [طبق الأصل اللاتينى من] *S.T. 1 a, q. 52, a. 1*.

من فاعلية. بهذا المعنى للفاعلية ينبغي فهم سلبية العقل إزاء ما يتلقاه من مادة، في العالم الذي ينتمي إليه.. به ينبغي فهم تلك السلبية التي طالما يُؤثر التشديد عليها في مواجهة كل مثالية. الفاعلية التي يتصف بها العقل على هذا النحو، تتيح استبعاد كل تجريبية، بمثلما تتيح تجنب تفسيرٍ "شَيئيّ" *une intérpretation "chosiste"* لـ"اللوح المُطَهَّر" *tabula rasa* [باللاتينية، بمعنى "النفس التي تبدأ استجماع معارفها من جديد"] الذي يذكره الأكويني. ليس الذهن خاضعًا لانطباعٍ قادمٍ من الخارج – خالصًا – بل إن ما يتلقاه الذهن قد قُدِّم إليه سلفًا، حتى إن لم يكن – ما قُدِّم إليه ذاك – إلا في صورةٍ إمكانية. لكن إن كان هذا يستبعد "الخارجية" *l'extrincésisme* [أيْ المفهوم الذي بمقتضاه لا يتكوَّن الوعي إلا بفعل المؤثرات الخارجية]، فإنه بالمثل يستبعد "الفطرانية" *innéisme* [أيْ المفهوم الذي بمقتضاه قد تكوَّنت في الذهن أفكارٌ فطريةٌ سابقةٌ على كل اكتساب واختبار].

من يدرس نصوص الأكويني الخاصة بمعرفة النفس ذاتها بذاتها – ما يدعوه الأكويني "المعرفة الاعتيادية – تتكرر ملاقاته لهذه النظرية. على الدوام يؤكد الأكويني أن للعقل كلَّ شيء وأنه كلُّ شيء، ليس كفاعل – فيما يبدو – بل كوجودٍ معتاد *habitu* [باللاتينية]. وهذا على نحوٍ به يمكن للعقل أن يتعرف على كل ما يُوهَبه من الخارج على أنه له (أيْ على أنه إياه). على مستوى الوجود المعتاد *habitu* [باللاتينية] – أيْ على مستوى بنية العقلْ – يمكن ذكر معرفةٍ سالفةٍ، مباشرةٍ كأتم ما يكون: العقل يمضي من ذاته إلى ذاته دون ملاقاة أيٍّ ممّا هو خارجي. لكن هذه المباشَرة، لا تُعطَى في الفعل كمجرد إمكان – كوجودٍ معتاد *habitu* [باللاتينية] – بل تنحو إلى الفعالية. إنما لا تبلغ المباشَرةُ الفعاليةَ، إلا بوساطةٍ ممّا هو خارجي؛ وعندئذٍ ينتبه العقل إلى ذاته.

عليه فما أن نبلغ موضع إثبات الأكوينى لوجود الإلــه، إلا ويجْمُل بنا إبراز أهمية تلك النظرية فى الذات العارفة: العقل لا يعرف وجود الإلــه، إلا لأنه "مؤهَّلٌ للإلــه" *capax Dei* [باللاتينية]. أمّا مصدر هذا "التأهل"، فهو الإمكانية الكلية إزاء الوجود؛ التى بها يَعْرِف العقل ذاته. إذن ففى الإمكان القول إنه بمعنًى ما، لا يكون الإلــه خارجيًّا بالنسبة إلى العقل! العقل يجد الإلــه فى ذاته [فى العقل ذاته]. العقل يجعل الإلــه يبزغ من ذاته، لكنْ بمعنى التلازم الاعتيادى – الذى ذكرته توًّا – لا بمعنى الفعالية. بهذا المعنى فإن الإلــه هو الذات الحقيقية للعقل الإنسانى.. هو ما يمتد العقل إليه.. هو ما سيتطابق العقل به. إلا أن هذا مرتبطٌ بكَوْن النفس التى "تغفو"، منتبهةً فى نفس الوقت. ضرورة الوساطة – للاستحواذ الكامل على الذات – تعنى أن العقل لا يستطيع إلا القيام *actu* [باللاتينية] بطرح ما يَكُونه هو عادةً *habitu* [باللاتينية]، فيما يتجاوز الذات.. فى موضوع يتجاوز سائر الموضوعات. من حيث إن العقل ذو قدرةٍ على كل شىء *possiblitas respectu omnium* [باللاتينية]، فهو امتداد صَوْب كُلّيَّة الوجود، أىْ صوب ذاته (بما أن العقل هو قوةُ كلية الوجود *totem ens* [باللاتينية]). لكن العقل لا يحقق هذه "الرغبة".. لا يلحق بنفسه ولا يكون **بالفعل** ما هو **بالاعتياد**، إلا بالخروج من ذاته وبالــمُضِىِّ صوب آخر؛ هو غيره هو ذاته.

هذه الملاحظات التى بالغْتُ فى الإلمام السريع بها، كان الهدف منها إيضاح مدى ما تُمَثّله الصلات بين الإلــه والإنسانَ من معضلة عسيرة! ينبغى التأكيد – فى آنٍ معًا – على أن الإلــه يُمثّل الذات الحقيقية وعلى أنــه – رغم ذلك – هو "الآخر" المطلق، بما أن مجرد الاعتراف به يعنى الخروج من الذات. من حيث إننى لا أغترب فى الإلــه أبدًا، فإن ما هو فى الحقيقة أنا، لا أسمّيه "الإلــه" – واضعًا الذات خارج الذات على نحوٍ وهمى – بما أننى أجد ذاتى فيه على نحوٍ ما،

هو ذلك النحو الأشد حسمًا ممّا فى أىّ كائنٍ - أو موضوعٍ - خاص، وأشد اكتمالاً بما لا يحتمل أيَّة مقارنة. لكنْ من ناحيةٍ أخرى فإننى لا أجعل الذات مطلقةً - مؤلِّهًا إياها! - بما أنه لا يوجد تطابقٌ بين الإنسان والإلـــه، أىْ بما أن الإلـــه يظل "آخر" بما لا يقبل التبديل. خلاصة القول إن التطابق بأىِّ كائنٍ آخر خاصٍ - والضياع فى عالَم الأشياء - أيسر من التطابق بالإلـــه! هنا [فى التطابق بالإلـــه] تكون الغيرية أشد رسوخًا منها هناك [فى التطابق بأىّ كائن آخر خاص]. والعسير هو بالتحديد الاقتناع بأن الذات الحقيقية توجد بداخل الغيرية المطلقة، وفيها وحدها. لهذا السبب - أىْ بسبب هذه البنية للعقل الإنسانى - يصعب تجنب الخلط، ويكاد يكون للتصوّف والإلحاد وعبادة البشر قربٌ مخيف!

الإنسان كعقلٍ قادر، لا يأتى صـــوب كليـــة الـــوجود - أىْ صوب ذاته - إلا بالخروج من ذاته. الامتداد الذى هو أساسى له ويُشَكِّل لحمته، يؤدِّى به إلى اعتباره نفسَه موضوعًا... يؤدِّى به إلى جعله نفسه متساويًا بكليةِ الوجود الـــمُقدَّر له أن يلاقيها فى ذاته، مباشرةً وبالتلازم. لكن هذا السعى الـــمُدْرَج فى بنية العقل، لا يمكن أن يُكَلَّل بالنجاح: لا يكون العقل عقلاً إنسانيا، ما لم يُقِرّ باستحالة ما هو مباشر، وينفتحْ على مجالٍ آخر غير ذلك الذى للفكر. بعبارةٍ أخرى إن ما هو حقيقى على مستوى الوجود الاعتيادى ***habitus*** [باللاتينية] (أىْ على مستوى بنية العقل)، لا يمكن أن يتحقق بشكلٍ مطلق. العقل يمتد من ذاته صوب تمالُكِه نفسَه مباشرةً، لكنه لا يتمالك نفسه بالفعل إلا على نحوٍ فيه وساطة! أىْ أن فعالية العقل تُمارَس على أساس سلبيةٍ أصلية، وعلى هذا الأساس وحده[١].

---

(١) ستوجد مثاليةٍ إن نُقِل إلى صعيد المعرفة الفعلية، ما يُذكر عن المعرفة الاعتيادية. عندئذ سيمكن التأكيد على أن العقل يستكمل أمله فى الهوية، دون أن يلجأ إلى شىءٍ آخر غير

فى الإمكان صياغة نفس الفرضية بأسلوبٍ آخر، دون الإخلال بالمعنى. وهذا بالقول إن الفكر الإنسانى لا يكون فكرًا حقيقيًّا، إلا إن جعل من نفسه إدراكًا، أىْ إن مارس فعاليته على أساسٍ أصلى من سلبية مُتَلَقِّية، ومن ثَمّ بإقرار "خارجية غير قابلةٍ للاختزال. ثانيةً ومن جديد، يَظهَر لنا الإدراك كوساطةٍ ضرورية؛ وكشرطٍ للإمكان، كل فكرٍ إنسانى يَستبين على أساسٍ من الإدراك. إذن فإن الإدراك ليس ثانويًّا ولا عارضًا... ليس نقطة انطلاق يمكن للمرء تَركُها خلفه... ليس بلـــدًا قـــد يَمُرُّ به المرء، وباستطاعته أن يغادره! الإدراك أساسى، بأدقِّ معانى الكلمة.

ما فى العقل الإنسانى من تناهٍ، يتضح من كَوْن العقل الإنسانى مُرغمًا على أن يصير إدراكا، لقد بتنا على مقدرةٍ من فهم هذا التناهى: ليس العقل متناهيًا بمعنى أن الإنسان لا يستطيع أن يَعْرِف به سوى جانبٍ من الوجود، بينما يظل الجانب الآخر من الوجود دائمًا مستعصيًا على العقل! الإقرار بالتناهى يستحيل أن يُخِلَّ بالمبدأ الآخر، الذى شدَّد الأكوينى على تَـمَسُّكه به: العقل هو "ذو قدرةٍ على كل شىء" *possibilis respectu omnium* [باللاتينية]، والإنسان هو (قصديًّا) كلية

الفِكْر، ولن توجد سلبية ولا خارجية *Extériorité*. سيكون الموضوع الجارى التفكير فيه، مُطابِقًا حقًّا للأنا الذى يفكر. وإذ فى أغلب الظن لا يكون الموضوع أبدًا كَونيًا وكُلِّيًا بل دائما خاصًّا، فسيتعيَّن إحكام نظرية وفقًا لها لا يظهر العقل أبدًا إلا بشكل مُتَقَطِّعٍ وبنوعٍ من التعاقب. إلا أن تلازم الأنا المجعول خاصًّا *Le moi particularisé* بالأنا الكُلِّى *Le moi total* (داخلانية الموضوع *Intériorité de l'objet*). هو نفسه [هذا التلازم] معقول. عندئذ يُقْتَضى أن يُفرَض تصور الأفلاطونية المُحْدَثة للانبثاق *Procession*. إن كان فى محله ما عَرَضْتُه توًّا [فى المتن أعلاه] من مفهوم الأكوينى، فيجب التأكيد أن مثاليةً مـــن هـــذا القبيل ليست إلا هاجسًا يقترفه العقل.

الوجود. على أنه ينبغى الحذر البالغ من تفسيرٍ شكّيٍّ للتناهى، ينبغى الحذر من وضعيَّةٍ مصدرها قراءة على عجل لـ[أعمال إيمانويل] كانت، وبالتالى التأكيد على أن المعرفة الإنسانية لا تنجح إلا فى حَيِّزٍ أنطولوجىٍّ [وجودىٍّ] مُقرَّر... لا تنجح إلا فى المجال الضرورى لتأسيس العلم والقادر على الإحاطة به، فى حين أنها تخفق فى المجالات الأخرى، وبخاصَّةٍ ذلك الذى تتطلبه الميتافيزيقا. هذه الشكِّية لا تُنقذ التناهى إلا فى الظاهر، لأنها لا تُظهِر حقًّا أن لهذا التناهى ماهيةً مُشترَكةً مع العقل. ما للعقل من حَدٍّ، يظل خارجيًّا عن العقل، كأنه مفروضٌ بقرارٍ مُملًى *diktat* [بالألمانية] لا يستطيع العقل فهمه. واقع الأمر هو أن فى مجال العلم – ذلك المجال المنسوب إليه – توصف المعرفة الإنسانية بمصطلحات المذهب المثالى. ثَمَّتَ لا يكتشف العقل أيَّةَ "خارجيَّة" قابلةٍ للاختزال. والعواقب الميتافيزيقية لمثل هذه "الإبيستمولوجيا" [علم المعرفة]، يحجبها ما يتم فَرْضُه من وجودٍ يقال عنه إنه غير قابلٍ لأن يُعْرَف، مثلما يحجب صخرةَ جليدٍ لن تذيبه حرارةُ الشمس أبدًا.

إذن ففى الداخل ذاته لإمكان كُلِّىٍّ وغير جزئى، ما ينبغى أن يكون من فهمٍ للتناهى. كُنْه التناهى هو أن الصلة بالوجود هى بحيث إن العقل لا يمكنه عقدها، ما لم يشعر بأنه يتم تجاوزه! المعرفة الإنسانية متناهية، لأنها دائمًا بحاجةٍ إلى وساطة الإدراك. هذا لا يعنى أن المعرفة إدراكيةٌ فقط، وإنما يكون ما يُعرَف هو الوجود، مُتَعَقَّلاً! ويكون ما يَظهَر هو معنى الوجود، لا الحضور الفظُّ والـمُعتِم. لكن المعرفة – رغم ذلك – لا تتاح لى إلا بوساطةٍ من الإدراك، داخل سلبيةٍ يستحيل التغلب عليها. قوام التناهى هو فى كَوْن الوجود بالنسبة إلىّ، دائمًا مُسلَّمًا به ومتعاليًا وغير قابلٍ للاختزال إلى ما لى أنا من "أنا"! عقلى يكتشف مجالات الوجود جميعًا، لكنْ فى كُلٍّ منها يتم تجاوزه. أنا لا آتى إلى نفسى إلا فى الغيرية، وأبدًا لا أستطيع فهم نفسى كمؤسِّسٍ للوجود. بين "كَونى أفكر" *cogito* [باللاتينية] و"ما

أفكر فيه" *cogitatum* [باللاتينية]، يوجَد فارقٌ لا يزول أبدًا: أنا هو العالَم، لكن العالم ليس تَمَثُّلاً لى. ليس قوام التناهى ما سيُفرض على العالم - أو على كلية الوجود - من حَدٍّ لا يستطيـــع العقـــل الإنســـانى اجتيازه، إنما فى ذات صلة الإنسان بالعالم - أو بالوجود - يكون انكشاف التناهى: التناهى هو الكيفية - ذاتها - التى تكون عليها هذه الصلة، أظننى قمتُ بتعريف هذه الصلة فى أوجَز عبارة، إذ أسلفت قَولى إن التناهى يكشف كَوْن الوجود مُسَلَّمًا به. إنما على هذا النحو أردت تَبْيان الوجود، لأن العقل الإنسانى - على الدوام - يتخذ من الإدراك واسطته. والمهم الآن هو التأكيد على أنه فى عرف الأكوينى، يكون التلقى هو بالفعل السمة المميزة للإدراك.

ثانيًا: الوجود الـــمُدْرَك *Esse sensibile* [باللاتينية]: الإدراك الإنسانى

لدى الأكوينى يتم تعريف الإدراك بالسلبية! المعنَى هو "قوة سلبية قابلة لأن يُجرَى فيها تَحوُّل، بفعل موضوعٍ خارجىٍّ مُدرَك".[1] وفى الفعل يكون الإدراك تَغَيُّرًا. لكنْ توجَد فعاليةٌ للقوة الـــمُدرِكة: على سبيل المثال فليس الإبصار مجرد إحساسٍ بدنى، إن له كذلك سببا هو قدرة النفس. إذن فإن الإدراك سلبىٌّ وفَعّال، فى آنٍ معًا. وقد سعى بعض شُرّاح الأكوينى إلى التوفيق بين وجهتى النظر هاتين، بالتمييز بين لحظتين متتاليتين فى المعرفة الإدراكية: لحظة سلبيّة، فيها يكون الإدراك مُبَلَّغًا بالموضوع الخارجى أو موضعَ تقريره، ولحظة فعّالة - تُشَكِّل فعل المعرفة الإدراكية ذاته - فيها تكون القوة الـــمُبلَّغة موضع تقريرها هى ذاتها

---

(١) خاتمة "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثامنة والسبعون. البند الثالث *S.T. 1a, q. 78, a 3, concl.*

لذاتها. هذا التمييز بين لحظتين متتاليتين، لم يقم به الأكوينى قط، وقد يكون من مخاطر مثل هذا المفهوم، تحريف فهمنا للتلقى ولسلبية الإدراك. عليه فمن المهم الفَهْم الجيِّد لما بشأنه يمكن أن يقال عن الإدراك، إنه سلبى وفعال فى آنٍ معًا.

عندما يدرس الأكوينى طبيعة سلبية الإدراك هذه، يسترعى الانتباه إلى وجود نوعين من التغيير - أو التعديل والتبديل - يتم التحقق منهما فى الإدراك، ولا تكون الصلات بين أحدهما والآخر وفقًا للتتابع الزمنى على الإطلاق، بل فى سياقٍ أنطولوجى [وجودى]. يكتب الأكوينى قائلاً إنه "يوجد نوعان من التعديل ***immutatio*** [باللاتينية]، أحدهما طبيعى ***naturalis*** [باللاتينية] والآخر روحى ***spiritualis*** [باللاتينية]. التعديل الطبيعى هو ذلك الذى فيه يكون شكلُ ما يُسَبِّب التغييرَ (***forma immutatis*** [باللاتينية]) موضعَ التلقى فى الوجود المتغير، وفقًا للكيفية الطبيعية لوجوده ***secundum esse naturale*** [باللاتينية]، مثلما السخونة فى الشيء الجارى تسخينه. والتعديل الروحى هو الذى فيه يكون الشكل موضع تَلَقٍّ، وفقًا للكيفية الروحية لوجوده ***secundum esse spirituale*** [باللاتينية]، وعلى هذا النحو شَكْلُ اللون فى حَدَقَة العين؛ التى لا تكتسب لونًا عند إبلاغها بشكل الـــجُرْم الـــمُلَوَّن. لكن لعملية الإدراك، يكون اللازم هو التعديل الروحى، وبه ينتج الشكل القصدى للموضوع الـــمُدرَك (***per quam intention formae sensibilis fiat*** [باللاتينية]) فى عضو الإدراك [العين فى المثال السابق]. إن كان التعديل الطبيعى يكفى وحده لنشوء الإدراك، لكان الإدراك من نصيب جميع الأجرام الطبيعية، متى تعرَّضت لتغيير".[١]

---

(١) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرةً] عينه ***Ibid***.

من المهم الإيضاح الدقيق لبعض التعبيرات الـمُستخدَمة فى هذا النص. التعديل المادى أو الطبيعى *immutatio naturalis* [باللاتينية] يعنِى ظاهرةً واضحةً إلى حدٍّ كبير: هو بصمة الختْم فى الشمع الرخو، وحدوث السخونة فى الـجُرْم الجارى تسخينه. أما الظاهرة الـمُسَمّاة بالتعديل الروحى، فهى أشدُّ استعصاءً على الفهم! عندما أرى وردة، يوجد بى شىءٌ مُتَغَيِّر، لكن التَغَيُّر ليس هو ذاته ذلك الذى للتعديل الطبيعى الوردة . الوردة تُبصرها عينى – أىْ أنا – لكن عينى لا تصير هى الوردة. تظل عينى هى ذاتها، صائرةً (نسبيًّا) غيرَها هى ذاتها، أىْ "مبصرةً وردةً". إبصار الوردة هو استشعارى ذاتى كمستمرٍّ فى كونى أنا ذاتى، فى اللحظة التى أمتلك فيها زهرةً – لا تتوقف عن أن تكون زهرة – كمُكَوِّنةٍ جزءًا من وجودى. فى آنٍ معًا هناك امتلاكٌ للذات وامتلاكٌ لآخر غير الذات (وعلى العكس فإن الشمع – الذى ذكرتُه أعلاه – لا يمتلك بصمة الختم، إلا إن توقف عن امتلاك شكله الأول).

إذن فالتعبير الذى نصه "وفقًا للبنية الروحيةَ للوجود" *secundum esse spirituale* [باللاتينية]، يعنى ذلك النحوَ الذى به توجد – فىَّ أنا – الوردةُ التى أبصرها: هى لا توجد باعتبارها الوردةَ التى سأقطفها، ورغم ذلك فهى نفس الوردة. النص المذكور يمتد بهذه الفكرة، إذ يذكر "شكلاً قصديًّا للموضوع الـمُدرَك" *intention formae sensibilis* [باللاتينية]: إنه ما أصير عليه بنهاية التعديل الروحى. الكيفية التى تكون عندئذٍ لوجودى (نسبيًّا)، هى نفسها التى لوجود الموضوع الذى عرفته. هى كذلك لأن هذا الموضوع قصدىٌّ، أىْ هى صلةٌ بغيره.. تجاوزٌ صوب غيره.

بما أن هذا قد تم إيضاحه بدقة، فعندئذٍ ينبغى ذكر ما يُنبئ بالإدراك: إنه التعديل الروحى. أمّا ما يدعوه الأكوينى التعديل المادى أو الطبيعى، فإنه ما يجرى فى عضو الإدراك: شبكية العين والأعصاب والمخ، كلها يتم فيها "تغيير"؛ إذ تُعَدَّل بفعل الموضوع الجارى إبصاره، لكن عضو الإبصار بما فيه، ليس الذى يبصِر ويُدرِك! إنما الذى يبصر الوردة – ويستنشق عبيرها – هو أنا.

عندئذٍ نفهم بأىِّ معنى يمكن القول إن الإدراك هو فى آنٍ معًا سلبية وفعالية. الإبصار ليس مجرد "إحساسٍ" بدنى، لكن قدرة النفس هى السبب فيه. هذا يعنى أننى لا أدرك إلا إذا أُعطِيت ما أدركه. لكنْ ليست حالة التعديل الطبيعى وحدها هى الإدراك، بل يلزم الانتقال من القدرة إلى "فعل الاضطلاع بالإدراك". والآن فإن قمنا بتحليل شروط إمكان هذا الانتقال من القدرة إلى الفعل، سيمكننا أن نلحظ ما يعنيه من أنه يوجد – فى الوعى بالذات – وعىٌ بوجودِ آخر غير الذات. واقع الأمر هو أن أول ما يتطلبه الوعى الإدراكى، هو أن يكون وعيًا بالذات. من الجلِىِّ أننا نبصر ما نبصره وندرك ما ندركه، وبحكم هذا فإننا بالمثل ندرك ما نحن آخذون فى إدراكه. هذا الإدراك الثانى لا يمكن أن يكون مصدره "ذاك" الذى أدركه، وهذا بالتحديد لأن "ذاك" الذى أدركه، يجرى إدراكه باعتباره آخر غيرى، وبهذا الشرط وحده أدركه. الموضوع هو بطبيعته غيابٌ للذات.. هو الذى فيه تَضيع الذات وتُستوعب، ولكنه كذلك يُعلِن هذا الغياب ويُظهِره؛ ومن ثمَّ يكشف الذات التى ليس هو إياها، ذلك أن أيًّا من الموضوعات التى يجرى إدراكها كموضوعات لفعل المعرفة، هو فعلٌ تقوم به الذات، بقدر ما أستشعر الموضوع كحدٍّ أقصى لفعلى، أستشعر أننى أكون: أدرك حياتى بما فيها من جريان فى فعل الإدراك، وألحق بها. فى الإدراك أتفق وحياتى.

أدرك أننى أدرك، وعلى الأثَر أدرك أننى آخذٌ فى الإدراك. ليس الموضوع لدىّ موضوعًا، إلا من حيث إنه الحد الأقصى لفعلى. وهذا الفعل يكشفنى لى أنا ذاتى، كموضوع. لكنْ ينبغى أن نضيف أنه لكى يكون الأمر على هذا النحو حقًا، فمن الضرورى إدراكُ فعلى باعتباره متميزًا عن موضوعه! ورغم ذلك فإن تأكيد وجود مسافةٍ بين الموضوع وما لهذا الموضوع من ذات، لا يعنى أن من الممكن استعادة التمالك لفعل الذات... استعادة تمالكه فى ذاته، أىْ تمالكه خالصًا، بمعزلٍ عن موضوعه. أبدًا ليس فى الإمكان فصل الفعل عمّا لموضوعه من ذات، لكن فى الإمكان تمييزه... فى الإمكان – نوعًا ما – معاودة الصعود إليه، انطلاقًا مما ليس هو إياه، أىْ ممّا له كموضوع.

لو لم يكن الأمر على هذا النحو، لما وُجِدَت معرفةٌ إدراكيةَ. لكى نَخْبُر ما ندركه، يُفترَض – فى الحد الأدنى – إدراكنا لأنفسنا كمختلفين عن الموضوع الجارى إدراكه، أىْ يُفترَض أننا نستشعر أنفسنا كآخرين غير الموضوع، لا مستوعَبين فيه تمامًا. ينبغى لنا أن ندرك أنفسنا كمتجاوزين للموضوع.

على نحوٍ ما، يمكن القول إن فعل الإدراك هو لموضوعه مثلما يكون الواحد للكثير. ما من شكٍّ كبيرٍ فى أن هذا الفعل فى لحظتها، يُستوعَب بأكمله فى الموضوع الذى يكون موضع إدراكه. لكن الفعل – رغم ذلك – يتجاوز موضوعه ذاك، وهذا باعتبار أن فعلَ الإدراك قدرةٌ على إدراك كل موضوعٍ آخر. إبصار الأسود أو الأحمر أو الأبيض، هو الإبصار فى جميع الأحوال. لا يوجد فى هذا الفعل اختلاف، إلا من حيث لون الشىء الذى هو موضوع الإدراك: الأسْوَد أو الأحمر أو الأبيض. وإنما هو بالتحديد من حيث إننى أعى أن ما أبصره – من موضوعٍ – هو أسودُ اللون أو أحمرُه أو أبيضُه، يمكن على حَدٍّ سواء أن يكون ذا

لونٍ آخر، أصفر أو أخضر أو أزرق.. أقول إننى من حيث وعيى بهذا، أعى الفـــارق بين فعـــل الإبصـــار و"ما هو أحمر" أو "ما هو أسود" أو "ما هو أبيض". لا يكفى على الإطلاق أن يشتمل ما أستطيع إبصاره، على ما أبصره فى واقع الأمر. ما من موضوعٍ على الإطلاق، يستهلك ما لدىَّ من قدرةٍ على فعل الإدراك! باستطاعتى أن أدرك من الموضوعات عددًا لا نهاية له، وعلى العكس فلا يوجَد لدىَّ ما أدركه – من موضوعات – إلا إن كنت أدركه. كل الموضوعات رَهْن استلزام إبصارى إياها، لكن أيًّا منها لا يفرض نفسه – كمطلق – على كَوْنه موضِع إبصارى. ليس أىٌّ منها متفقًا بالإبصار ذاته.

إذن فالوعى الإدراكى يتطلب وعيًا بعدم اتفاق الذات بالموضوع، وهو وعىٌ يكشف عن تعالى الفعل عن موضوعه. دائمًا يتجاوز الفعل كُلِّيَّة الموضوعات ، لأن فيما يتجاوز ما تجرى رؤيته، يوجد دائمًا "المرئى". دائمًا أدرك أنا موضوعًا ما، وليس ما أدركه من موضوع، إلا نموذجًا لوضع قدرتى على الإدراك موضع التنفيذ. دائمًا تتوفَّر لفعلى قوة احتياطية، بها يمكنه أن يتخذ من موضوعٍ آخر موضِعًا لتنفيذه. فعلى هو ما يتيح للأنا الـــمُدرِك أن يعى وجوده الكلى – القادر على الحصول على جميع الموضوعات على حدٍّ سواء – فى نفس الوقت الذى يكون فيه مستوعَبًا فى فعلٍ لحظىٍّ بِحُكْم موضوعٍ بعينه.

إذن، يمكن القول إنه لن يوجد لى أىُّ موضوع – أىْ لن تكون لى أيَّة معرفة إدراكية – ما لم أكن أشعر بنفسى منفصلاً بمعنى ما عن الفعل الذى أُستوعَب فيه، أىْ ما لم أكن متجاوزًا إياه، صوب ما لى من قدرة على أن "أكون آخذًا فى إدراك" شىءٍ آخر. هذا الوعى بالذات كـــ"قدرةٍ على الاضطلاع بإدراك" شىءٍ آخر – المتاح فى الوعى بذلك الفعل، الذى هو الإدراك – يبدو مُلتمسًا حدًّا أقصى له. أنا

واعٍ بإبصارى، وليس بإبصار الأسود أو الأحمر فقط. على هذا النحو أمتدُّ أنا صوب استعادة تمالك إبصارٍ لا يعود "إبصار هذا أو ذاك من الأشياء"، بل إبصار خالص مجرد. هذا الإبصار الخالص سيكون فى الحقيقة "إبصار ما أقوم به من فعل الإبصار"!! عندئذٍ أمتد أنا صوب استعادة تمالك ما يجعل جميع الأشكال الـمُدرَكة توجد لى، وصوب اتخاذ موضوعٍ ممّا يجعل جميع الأشكال الـمُدرَكة توجد لى.. أمتد صوب جعل ما يُشَكِّل موضوع إدراكى، ينبثق بداخلى؛ وكأن من الممكن بلوغ القوة الإدراكية فى كليتها وفى هويتها الخالصة من أىِّ موضوعٍ بعينه. لا شك أن ما يتعلق به الأمر، ليس إلا حدًّا خياليًّا. وهذا لأن القدرة الإدراكية لا يمكن أن تتخذ من ذاتها موضوعًا خالصًا، باستقلالٍ عن أىِّ موضوعٍ خاصٍّ ومُعَيَّن. وكذلك لأن فعل الإدراك لا يمكن نشوؤه، إلا بمناسبةِ ما يقوم به آخر – غيرى – من عملٍ فىَّ أنا، أو بالأحرى بوساطة من هذا الذى يقوم به آخر غيرى. على الدوام تفترِض المعرفة الإدراكية – سلفًا – "آخر" غير الذات، وعلى الدوام توجد المعرفة الإدراكية فى سلبيَّةٍ غير قابلةٍ للاختزال، إنما نحو هذه السلبية، ينبغى التحول الآن بالمناقشة.

إن كنّا ندرك أننا ندرك، فنحن لا ندرك هذا الإدراك – الثانى! – إلا إن وُجِد وعىٌ بالذات، أىْ إلا إن وجد وعىٌ بذاتٍ تتمالك ذاتها فيما تقوم به من فعل الإدراك، كمتجاوزةٍ هذا الفعل إلى ما لا نهاية؛ أىْ كقدرةٍ كليةٍ على الإدراك. لكننا أبدًا لا نستطيع الانكفاء على ذاتنا لكى نلاقى فى ذاتنا فعل الإدراك خالصًا، كتناهٍ لما هو ممكنٌ من إدراك. أبدًا لا نستطيع إدراك أنفسنا – كمدركين – إلا بإدراكنا شيئًا ما، فى فعلِ إدراكى. إذن **فالمعرفة الإدراكية لا تنتج إلا بوساطةٍ من عملٍ فىَّ، لآخر غيرى أنا.** هذا ما يبينه النص الـمُقتطَف أعلاه – من "المجموعة اللاهوتية" – فى تعرُّضه لمفهوم تعديل الإدراك. لن أدرك شيئًا بالفعل

ما لم أكن "منطبعًا" بموضوعٍ ما. ينبغى أن يوجد "اتصالٌ" بين الموضوع وبينى، ولكن هذا الاتصال لا يكفى للعمل على أن توجد معرفة، إنما ينبغى أن يوجد "تعايشٌ" بينى وبين الآخر الذى هو غيرى! فعل اللمس هو الانطباع بأننى ألمس ذاك.. ذاك الذى يتعايش مع يدى. الاتصال هو دائمًا اتصالٌ بما هو "ذاك". أنا أدرك وجود "ذاك"، حين يطبعنى بانطباعٍ ويكون على اتصالٍ بيدى، لو لم يكن الأمر على هذا النحو، لَما وُجِدَت معرفةٌ. وهذا لأن "ذاك" ما كان ليوجد لى باعتباره "ذاك"... ما كان ليوجَد لى كمجرد جزءٍ لا يتجزأ ممّا لى أنا من "أنا"! من الضرورى لمعرفة الآخر - الذى هو غيرى - معرفةً إدراكيةَ، أن يوجد الوعى بالاختلاف بين الآخر وتلك الحقيقة ذاتها... حقيقة أنه يطبعنى بانطباع. بعبارةٍ أخرى، ينبغى لى أن أعى وجود الآخر خارجى أنا. كما سلف القول إننا لم نكن لندرك، ما لم نكن واعين بوجودٍ لنفسٍ - هى "أنا" - آخذةٍ فى الإدراك، فبالمثل ينبغى لنا الآن القول إننا لم نكن لَندرك، ما لم نكن واعين بآخر هو آخذٌ فى طبعنا بانطباعات. ينبغى لى أن أعى **وجود** شىءٍ آخر غيرى أنا. ليس الإدراك خبرةً بالآخر إلا لأنه خبرةٌ بوجود الآخر. حقيقةُ أن لى إدراكا - تلك الحقيقة ذاتها - تتاح لى باعتبارها تكشف لى خارج نفسى شيئًا يوجَد وتوجَد له صفةٌ، هى أنه ذاك الذى يطبعنى بانطباع.

إذن ففى المعرفة الإدراكية، أستشعر نفسى كمتأثرٍ بموضوعٍ ذا وجودٍ فيما هو خارجى أنا. التعديل الذى يجرى فىَّ والذى أنا واعٍ به، ليس بالتأكيد دَمجًا بداخلى لجُرْمٍ مختلف عنى، بل هو تعديلٌ لوجودى، غير أن هذا التعديل الروحى *immutatio spiritualis* [باللاتينية]، هو كذلك كيفيةٌ للوجود القصدى *esse intentionale* [باللاتينية]: تمالُكى لنفسى إذ يُجرَى فىَّ التعديل، هو تمالكى لنفسى إذ يُعَدِّل فىَّ ذاك الذى يُجرِى فىَّ التعديل.

سيقـــول الأكـــوينى إن الإدراك يعْرِف الـــمُدْرَك "بالشـــروط المـــادية" *sub conditionibus materialibus* [باللاتينية]. ما يتاح للإدراك هو "ذاك"، هنا والآن. لفهم أهمية هذا البيان ينبغى لنا أن نتجنب الفصل بين العقل والإدراك، وأن نتذكر أن المعرفة الإدراكية ليست إلا لحظةً (ذهنية) من لحظات المعرفة. الأساس الإدراكى الزمانى/المكانى الذى عليه تستبين كل معرفة، يعنى أن الموضوع المعروف يتاح دائمًا كشيءٍ مصدره الخارج... يعنى أن مثول المعرفة لا يكون كلّيًا أبدًا، وأن الهوية القصدية - للذات وللموضـــوع - تنطـــوى دائمًا على غيريةٍ لا تقبل الاختزال. لذا فإن "الفيلسوف [أرسطو] مُحِقٌ فى قوله إن المعرفة تَنشأ جزئيًا من الداخل وجزئيًا من الخارج".[١] كما لاحظ الأكوينى.

كيف تتجلى - على نحوٍ أدق - هذه الغيرية التى تكشف ما للمعرفة الإنسانية من قابليةٍ أساسية للتلقى؟ إنها ما يدل عليه نفسُ تعريفِ ما للعقل من موضوعٍ خاصٍ به: "الماهية جوهر ما هو مدرَك" *quidditas rei sensibilis* [باللاتينية]". هذا التعريف يبين بالتمام أن معرفتنا تمتد صوب تلازمٍ، فيه يلاقى العقل موضوعاته داخل ذاته. لكن نفس التعريف يعنى أن هذه النزعة إلى التلازم، محتومٌ دائمًا أن تخفق! تمالُك ماهية *quidditas* [باللاتينية] الموضوع، هو جَعْلُه يوجَد كـــمُتَعَقَّل. على هذا النحو يمارس العقل مهمته، وهى الامتداد صوب ما هو كُلِّىّ. العقل يسبغ كيفية فريدة للوجود على جميع الموضوعات القابلة لتلك الكيفية، التى هى ما أعيش فيه؛ بحكم معرفتى هذا الموضوع وذاك. العقل يستجمع صوبه حَيِّزًا أنطولوجيًا [وجوديًا] بأكمله. لا يدهشنا ما تجلَّى على طول تاريخ الفلسفة من جهدٍ مُتواصل، لاختزال الوجود إلى الماهية؛ فإنما كان ما تَواصَل من جهدٍ ومن

---

(١) "المسائل الـــمُتنازَع عليها": فى الحقيقة. المسألة العاشرة. البند السادس *Q. D. de Veritate. q. 10, a. 6*.

سعْى، فى اتساقٍ تام بفعالية العقل الذى يَنْشُد تساويه بكلية الوجود.. ينشد ملاقاة كل شىءٍ فى نوعٍ من ماضٍ متلازم (ماضٍ أبدى، فى التِذَكُّر يصير حاضرًا). إذن فالقول إن موضوع المعرفة هو الماهية *quidditas* [باللاتينية]، هو أولاً التأكيد على أن العقل هو حقًّا الذى يَعْرِف؛ وأن تحَقُّقه ليس - بسلبيَّة - راجعًا إلى الإدراك.

على أن الماهية الـمُشتمَلة بداخل العقل، هى تلك الماهية "الموجودة فى مادة" *in materia existens* [باللاتينية]. هذه الماهية، مصدرها - هى الأخرى - من خارج العقل. العقل يلمح أفقًا لن يستطيع التساوى به أبدًا، بما أنه أفق الخصوصية. والإنسان يواجه مشكلة الكلِّىّ والخاص، الحاصل أنهما مختلفان أحدهما عن الآخر، فى نفس الوقت الذى يشهد تطابقهما! الأكوينى يكتب - فى "المجموعة اللاهوتية" - قائلاً إنه "لكى يفهم العقل الفاعل موضوعه هو، فمن الضرورى أن يلتفت صوب الصورة؛ كَىْ يعتدّ بالماهية الكلية باعتبارها موجودةً فيما هو خاص".[(١)] وليتضح - عن طريق التحليل - أن الصلة بين الكلى والخاص، هى نفسها تلك التى بين العقل والإدراك. على نحوِ ما سعَيْتُ أنا إلى تعريف هذه الصلة، فليس الكلى والخاص متطابقين، ولا خارجيَّين الواحد منهما بالنسبة إلى الآخر: العقل يتمالك الكلى بداخل العقل ذاته، وإن كان - فى نفس هذا التداخل - يَخْرُج من ذاته. الأكوينى يكتب قائلاً إن "العقل يَعْرِف الماهية الـمُعَيَّنة - يعرف 'ما يكون' مباشرةً - إذ يتّسِع بذاته. ويعرف ما هو خاص، بنوعٍ من التفكير، [يعرفه] بتجاوزه ذاته، وبارتداده إلى ما يجاوز ذاته؛ بحكم رجوعه إلى الصور التى منها يستخلص الفصائل الـمُتَعقَّلة".[(٢)]

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الرابعة والثمانون. البند السابع *S.T. I a, q. 84, a. 7*.

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الـمُطالعة الثامنة *In de Anima, Lect. 8, n.713*.

على أن هذين التحركين اللذين هما اتساع العقل بذاته والتفكير فى الصورة، يتواكبان بالتبادل. ليسا هما إلا خطوتين فى مسيرةٍ واحدة. العقل لا يأتى إلى ذاته إلا بجعله غيره يأتى إليه، ويكتمل بخضوعه لما يُجرَى عليه من تَجاوز، لا بأىٍّ غيره. ليست العودة إلى ما هو خاصٌ، خطوةً ثانوية أو اختيارية! إنما هى مُتَضَمَّنَةٌ فى نفس المعرفة بما هو كلى، بما أن العودة إلى الخاص هى شرط إمكان المعرفة بالكلى. العقل لا يستطيع التحرر من الخاص، كأنما من شىءٍ ليس أساسيًّا. إذا ما تُرِك العقل وما حققه له اتساعه بذاته، فإنه يشهد انبعاث أفقٍ لا يمكنه بلوغه، العقل لا يمكنه – فى ذاته وبذاته – أن يَكُون حضورًا كليًّا. فى حركة العقل نفسها – فى امتداده صوب الوحدة بالوجود الكلى *ens universalis* [باللاتينية] – تراوده رغبةٌ سرِّيَّةٌ فى كيفيَّةٍ أخرى للمعرفة، هى رغبةٌ فى حضورٍ لا يمكنه ضمانه! مشكلة الحب مُتَضَمَّنَةٌ سلفًا فى إشكالية المعرفة.

العقل انفتاحٌ كامل، هو يستهدف اللا متناهى، ويريد معاودة تمالك ما هو كلى.. تمالك ماهية كل وجود، التى ستكـــون الوجـــود مـــن حيث هو. لكن العقل لا يتمالك شيئًا إلا فيما هو موضع الإدراك.. لا يتمالك شيئًا متناهيًا ومحدودًا ومُقَرَّرًا. على هذا النحو يلتقى الإنسان بالواقع المتناهى فى فضاءِ مفتوحٍ على أفقٍ لا متناهٍ. وهذا ذاته يزيد من حدَّة ترسيم حدودِ ما للإنسان من نهائيَّة، الإنسان هو هذا ولا شىء آخر، مطلقًا وللغاية.

الفصل الرابع

الإنسان والوجود

إن ما قمتُ به - حتى الآن - من تبيانٍ للمبادئ الكبرى لعلم الإنسان لدى الأكوينى، ساقنى إلى القيام بتعريفٍ ما يتبَيَّنه الأكوينى من صلاتٍ بين العقل والإدراك، تعريفًا يغلب عليه تثبيت التوازن. الصلات يصحُ إجمالها بالقول إن الإدراك يكون بمثابة وساطةً للعقل، وهى وساطةٌ ينبغى أن تُفهَم بأدق معانيها: ما يقوم به العقل للإدراك من وساطة، ليس "شيئًا ما"! ليست هذه الوساطة مَقْدِرةً منعزلة قد توجد فى ذاتها بجوار العقل وينبغى أن يركن العقل إليها كى يبذل قواه، فكَوْن الوساطة على هذا النحو، يعنى أنها خارجية بالنسبة إلى ذلك الذى تقوم له بدورها ذاك. لكن العقل يمضى من ذاته إلى ذاته دون أن يخرج من ذاته، ورغم ذلك يُتِّم عَمَلَه بالوساطة. إذن ففى ذاته يلاقى العقلُ الغيرية وينبغى أن يتغلب عليها. هذه الغيرية إن كانت داخلية، فهى ليست مثل شيءٍ داخل شيءٍ آخر. إنما لا تكون هى إلا حدًّا: الإدراك هو ما يفعلِه يستحيل على العقل الاتساع كعقلٍ خالص، لأن العقل فى ذاته متناهٍ ومحدود.

وفى تحليلى لتناهِى العقل، أوضحتُ أن الأكوينى يفهم هذا التناهى، بمعنى عدم إمكان العقل الإنسانى أن يكون مؤسِّسًا بالمعنى الدقيق للكلمة. وهذا لأن العقل محدود. فى مُضِىِّ العقل من ذاته إلى ذاته - أىْ فى استكماله ماهيته كعقل - يبعث

هو عالَــمًا. غير أن هذا البحث ينطوى على افتراضٍ سالف، هو افتراضٌ أن تمالك العالم يكون باعتبار العالم متعاليًا، أو إن شئنا باعتباره مؤسَّسًا باستقلالٍ عن العقل، و"خارجًا" عنه. العقل من حيث هو، عقلٌ فاعل. لكنْ من حيث إن العقل متناهٍ ومحدود - أى يُتِمُّ عَمَلَه بوساطة من الإدراك - فإنه يتضح كعقلٍ قادر. المقدرة التى تضع حدًا للعقل (وهى الإدراك) - إذ تتيح له اكتماله - هى كذلك تلك التى بها يبذل العقل قواه، كمؤسِّسٍ - نسبيًا - لعالَمٍ يتجاوز هذا العقل. لأن العقل بحاجةٍ إلى تدخُّل الإدراك، فهو لا يمضى من ذاته إلى ذاته إلا مارًّا بوجودٍ لا يؤسِّسه هو. إنما الوجود هو الذى يؤسِّس فعالية العقل، وعليه فإن العقل لا يستطيع تجنب كَوْنه - فى فعله ذاته - مُحالاً دون انقطاع إلى الوجود، الــمُتعالى عن العقل على الدوام. العقل لا يستطيع الاكتفاء بما ينبعث فيه من عالَمٍ مُتَعَقَّل، متلازمٍ بفعله هو كعقل. لكنْ سلفًا يكون العالم متخذًا من العقل موقعًا فى أفق الوجود، ذلك الوجود الــمُتيح للعالم أن يكون - من حيث إنه عالم - فى متناول العقل. على هذا النحو يَستدعِى علم الإنسان - كشرطٍ لإمكان تأسيسه - علمًا للوجود، هو الــمُؤسِّس - على نحوٍ نهائى - لكُلٍ من العقل والعالم.

تلك التحليلات جميعًا، قد كَثَّفها الأكوينى فى موضوعٍ جعل منه ما تُختَصُّ به المعرفة الإنسانية. هذا الموضوع هو "ماهية الأشياء الــمُدرَكة" ***quidditas rei sensibilis*** [باللاتينية، أىْ أن المعرفة الإنسانية - فى عرف الأكوينى - تُختَصُّ بماهية الأشياء الــمُدرَكة]. فى سَعْى العقل إلى ما هو كُلِّى ***universalissimum*** [باللاتينية] وامتداده صوبه، ينبغى له دائما أن يتحول صوب الخاص والــمُفرَد... أن يخضع لما هو متناهٍ، فى حين أن مداه هو حتمًا لا متناه! هذا فيه دلالةٌ أخرى على تناهى العقل: إنما يُحتفَظ للإلـــه وحده بالقدرة على أن يَبعث من ذاته الكُلِّىَّ الــمُطلق... الكُلِّىَّ المتطابقَ بكلية الوجود، بمثلما بالذات العارفة لذاتها.

هذه الملاحظات تدعونا إلى أن نستكمل الآن ما ذكرناه بشأن الصلات بين الإدراك والعقل، ساعين إلى إظهار ما تنطوى عليه فاعلية هذه الصلات. من ثمَّ فإن علينا بحث الخطوات التى وفقًا لها تُنشئ هاتان "القدرتان" معرفةً، والاستدلال على الإمكانيات المتاحة للمعرفة بناءً على معرفة ماهية الأشياء المُدركة ***quidditas rei sensibilis*** [باللاتينية]، أو إن شئنا التعبير بأسلوب أكثر تقليدية، ينبغى لنا التساؤل عما إن كانت تتاح لنا إمكانية معرفة ميتافيزيقية، بناءً على معرفة الموضوع الذى خصَّ به الأكوينى العقل؟

أولاً: الميتافيزيقا فى الوجود الإنسانى

فى القراءة التى أقوم بها - فى هذا المقام - لفكر الأكوينى، ليس المقصود إثبات إمكانية هذه المعرفة الميتافيزيقية. فى عرف الأكوينى أن هذه الإمكانية متاحةٌ، متى جرى الإقرار للإنسان بوجود عقلٍ تنطوى عليه "نفسه" ***la présence d'une raison impliquée dans son anima*** [والكلمة الأخيرة - المسطورة بحروفٍ مائلة - هى باللاتينية كمثلما سبق بانتظام]. واقع الأمر هو أن هذا العقل - بحكم تعريفه - مؤسِّسٌ للتَعقُّل، وامتدادٌ صوب تطابق الذات بالذات؛ ممّا يعنى امتدادًا صوب تمالك الوجود الكلى. الأكوينى لا يوضح كيفية إمكان موقف العقل هذا، بل يفترضه سلفًا. وعلى حد علمى، لا يحدث أبدًا أن يطرح الأكوينى للبحث كَوْنَ التَعَقُّل صحيحًا أو غير صحيح. فى عرف الأكوينى أن العقل إمكانيةٌ للوجود، ومن ثمَّ تكون المعرفة الميتافيزيقية ممكنةً؛ على أن يُستوضَح - كما يجب - كُلٌّ من حدودها ومعناها.

قبل التعرض لهذه المسألة، يبدو لى بَعدُ ضروريًّا التدقيق فى بعض الإيضاحات بشأن الوضع المخصص لدى الإنسان للميتافيزيقا، وبشأن صلات الإنسان بالميتافيزيقا. وهذا من منظورٍ هو ذاته الذى للأكوينى.

لا يفوتنًا أن الصلات بين العقل والإدراك على نحوِ ما يبينها الأكوينى، مناظرةٌ تمامًا للصلات التى يؤسِّسها – من جهةٍ أخرى – بين النفس والبدن. بمزيدٍ من الدقة يجدر القول إن هاتين الكيفيتين للصلات ليستا متناظرتين فحسب، بل متساويتين فى تبعيتهما. نظرية المعرفة كما يعرضها الأكوينى، هى النظرية الوحيدة الممكن تصورها بشأن إنسان يتم تعريفه كـ"مُكوَّنٍ جوهرىٍّ" ***Composé substantiel*** من نفسٍ وبدن[1]. لكى يتمتع الإنسان – الجارى تعريفه على هذا النحو – بالمعرفة، ينبغى له بالضرورة أن يَكُون عقلاً وساطته الإدراك. ومن ثَمَّ يمكن رصد البيانات التالية: "المعرفة ÷ الإنسان = العقل ÷ النفس = الإدراك ÷ البدن".

لم يفتنا أنه فى كُلٍّ من تلك الكسور، يُمَثِّل المقام مجموعًا لا يُمثِّل البسط بالنسبة إليه إلا جزءًا أو مَعْلمًا. ليس الإنسان معرفةً فحسب، وللنفس قدراتٌ أخرى بخلاف التفكير العقلى، والبدن لا يعبر عن ذاته فى الإدراك وحده.

من ناحيةٍ أخرى (وهذه الملاحظة الثانية أهم)، فإن كان شديدَ الاستحالة وضعُ العقل والإدراك بمعزلٍ عن أحدهما الآخر (كما لو أمكن أن يوجد فى الإنسان عقلٌ ليس إلا عقلاً، وإدراكٌ ليس إلا إدراكًا)، فبِنَفْس الشدة يستحيل وضع النفس والبدن بمعزلٍ عن أحدهما الآخر، علم الإنسان لدى الأكوينى، يعارض – معارضةً باتَّةً – كُلَّ "تشييئٍ" ***toute réification*** للنفس وللبدن. وهذا رغم الـمُنزلَق الذى يمكن أن تجذبنا إليه اللغة، ورغم الإغراء الناتج عن عاداتنا "الثنوية" [المذهب

(١) المجموعة اللاهوتية: الجزء الأول. المسألة السادسة والسبعون ***S.T. 1a, q. 76***.

القائل بأن الإنسان ذو بدنٍ ونفسٍ منفصلين]، أو ذلك الذى لِنوعٍ من "ملائكيَّةٍ" [أى اعتقاد المرء أنه قادرٌ على التجرُّد ممّا هو جَسَدىٌّ]. "النفس" و"البدن" ليسا واقعَين، بل كلمتان لا معنى لأىٍّ منهما إلا للدلالة على وجهةِ نظرٍ معنوية مختلفة عن تلك التى للأخرى، ومساويةٌ لها فى إمكانها. هى وجهة نظر إلى الواقع الوحيد الملموس، الذى هو الإنسان الحى. مثل الأمر بهذا الشأن مثله بشأن المعرفة: لا توجد معرفةٌ إدراكيـة ومعرفة عقليـة، بل معرفة **إنسانية** تكتمل بعقلٍ يكون الإدراكُ وساطتَه، أو بإدراكٍ يكون بالعقلِ تَحَقُّقُه. إذن فبمثلما ينبغى أن يُعرَّف الإدراك كوساطةٍ للعقل – أىْ كشرط إمكانٍ له، وكحَدّ – ينبغى أن يُفهَم أن البدن هو ما تكون به النفس الإنسانيةُ إنسانيةً، وما بفعله – فى نفس الوقت – تكون النفس محدودة.

أخيرًا، فبين العقل والإدراك من جهةٍ والنفس والبدن من جهةٍ أخرى، يتجلى نفس نظام المسيرة، فلكى يكون العقل ما هو، عليه أن يجعل الإدراك ينبعث! ولكى تكون النفس ما هى، فعليها أن تجعل البدن ينبعث! الإدراك هو **فى** العقل بمثابة ما يَحدُّه وما يتيح له المجىء إلى ذاته، وبالمثل فالبدن هو **فى** النفس بمثابة ما يحدها وما يتيح لها استكمال ماهيتها كنفسٍ إنسانية، ما الإدراك إلا نوعٌ من كيفيةٍ للعقل، والعكس بالعكس. وبالمثل بشأن النفس والبدن: البدن كيفيةٌ للنفس... كيفيةٌ بفعلها تكون النفس نفسًا إنسانية. وهذا البدن، تجعل منه النفس بدنًا إنسانيًا غير قابلٍ للاختزال إلى أىٍّ من الأبدان الأخرى؛ بما فيها بدن الحيوان.

لن يسعنى الإلحاح بما فيه الكفاية على أهمية هذه الملاحظات، العاديَّة فى الظاهر، إنها تعنى أننى إن كنت أعيش بدنى إنسانيًا... إن كنت أدمجه فى وجودى غيرَ جاعلٍ منه شيئًا دخيلاً، أىْ أدمجه كموضع التعبير عن حريتى لا كقَدَر

[مفروضٍ علىّ]، أو بكلمةٍ واحدة إن تغلبت أخيرًا على العقلية "الثنوية" – تلك العقلية المتقادِمة – فعندئذٍ يكون لسلوكى البدنى نفس القدر من الدلالات التى لبوادرى الروحية، وتكون له دلالةٌ لا يقل ما فيها من روحانيَةٍ – أىْ من إنسانية – عمّا فى تلك الدلالات. أنا بأكملى مُلتزِم: حريتى حقيقيةٍ فيما يُدعَى وظائفى البدنيةِ، بقدر ما هى حقيقية فيما يُدعى فعالياتى الروحية. على جميع المستويات التى يمكن للتفكير الذهنى أن يجتزئها داخل الكُلّيّةَ التى هى أنا فى وجودى الواقعى، ينبغى علىَّ اكتشاف كُلِّيّة قَدَرى أو ملاقاتها أو الاضطلاع بها.

بوسعى الآن العودة إلى المسألة التى طرحتها منذ قليل بشأن صلات الإنسان بالميتافيزيقا. واقع الأمر هو أن الملاحظات التى أبديتها توًا، ينبغى أن تتيح لنا الإجابة عن هذا السؤال. إن كان احتواء مختلف قدرات الإنسان ووظائفه – فى وحدة وجوده الواقعى – حقيقيًا بالتمام والكمال، فعلينا إذن أن نستنتج أن القدرة على المعرفة الميتافيزيقية لا تتوقف فى ممارستها الواقعية على العقل وحده، حتى إن كانت تلك القدرة مؤسَّسة مباشرةً على العقل. القدرة على المعرفة الميتافيزيقية هى قدرةٌ مرتبطةٌ بالإدراك باعتباره قدرةً على المعرفة، بمثلما باعتباره قدرةً على الرغبة. من منظور الأكوينى نكون مرغمين على ربط هذه القدرة الميتافيزيقية بقدرات ليست ميتافيزيقية أصلاً، هى تلك القدرات التى تلوح كحدودٍ للقدرة على بلوغ اللا متناهى والمطلق (وإن كان الواجب فهمُها باعتبارها ما يتوقف إمكان هذا وذاك عليه)، وهذا بما يناقض المذاهب "الثنوية" التى تستبيح إمكانية وضع المعرفة الميتافيزيقية فـــى الأعالى السامية التى للتجريد؛ إذ تعْزِل العقل عن قاعدته الإدراكية والبدنية.

ورغم ذلك فإنه ليس كافيًا ذلك التأكيد- الذى طالما تكرَّر - على أن اتساع المعرفة الميتافيزيقية مرتبط بإشكال تَجلِّى اللا متناهى فى أفق المتناهى، أو بعملية التجريد، أو بَعدُ بتوازنٍ بدنىٍّ ما، يُشكِّل كيفية التفكير. إنما ينبغى التأكيد كذلك على ارتباط التفكير بكلية ذاتٍ لا تُختزَل أبدًا إلى الذات المفكرة، بل تظل بعدُ ودائمًا ذاتًا مُلتمِسةً وراغبةً وآتيةً بسلوك ومتحدثة... إلخ.

يقينًا إن من المشروع والضرورىّ تمييز مستوياتٍ مختلفةٍ فى الإنسان، من قبيل المستوى الروحى والمستوى الإدراكى والمستوى البدنى. لكنْ أبدًا لا يصح التفكير فى تلك المستويات بالمعنى "الثنوى"، أو وفقًا لنمطٍ ما من الخارجية ***selon un certain schème d'extériorité***. إنما على العكس ينبغى دائمًا فهم تلك المستويات جدليًّا، بحيث تكون كلِّيَة الإنسان حاضرةً بطريقةٍ ما ***quodammodo*** [باللاتينية] على كل مستوى من تلك المستويات جميعًا. على هذا النحو يكون الإدراك والبدن حاضرَين فى التفكير الميتافيزيقى، وفى القدرة على التفكير ذاتها. وعلى العكس فإن كان البدن إنسانيًّا، أىْ إن كان [البدنُ] بدنَ ذاتٍ ميتافيزيقية، فستكون له هو ذاته دلالة ميتافيزيقية. إذن فإن ما هو ميتافيزيقى يتّجاوز مجال التفكير والعقل. ومن ثَمّ فإن ما يُمثِّل لى إشكالاً، هو أمرٌ غير قابلٍ أبدًا للاختزال تمامًا إلى مرتبةِ ما هو عقلىٌّ. الأسئلة التى تطرح نفسها علىّ والتى أصوغها فى معانٍ مُتعَقَّلة - وهى أسئلةٌ تتيح لى إحكامِ مذهبٍ ما - لا يمكن أن تكون أسئلة عقلية فحسب. التفكير يلتقطها - ويلقى عليها الضوء، ويسير بها صوب حلٍّ - ولكنه لا يستهلكها. إثْر التفكير يتبقى دائمًا راسبٌ يتأبَّى على الإضاءة العقلية، وينشد كيفيةً أخرى للحل، الحياة ليست التفكير وحده. إلقاء ضوء الفكر على مسائل الوجود، هو بالتحديد فَهْمُ كَوْنها تتجاوز التفكير دائمًا.. هو فهم استحالةِ ادِّعاء الوضوح المطلق لأىِّ مذهب، وفهم كوْنِ الفكر دائمًا مُعانيًا من إثقال البدن عليه. كل معضلة تتطلب دائمًا ضَبطًا للبدن، بمثلما تتطلب - فى نفس الوقتَ- تفكيرًا مُطهِّرًا.

فى المحصلة النهائية فإن ما يتعلق به الأمر دائمًا، هو الإقرار بأن تَمَثُّل المرء ككائنٍ بدنى، أمرٌ أساسى، وبأن وجودى – فى دلالته الميتافيزيقية – يتحقق فى سلوكى البدنى على نفس النحو الوافى الذى يتحقق به فى تفكيرى الروحى. سيرتى العقلية تحتوى سيرتى العاطفية والبدنية، والعكس بالعكس. تلك التى أدعوها سيرتى، هى فى حقيقتها التبادل الجدلى –والضبط المتنامى– لشتَّى تلك السِيَر المُتوازية. علىّ أن أفكر! لكن علىّ كذلك أن أواصلَ الاشتباك ببدنى وأحلَّ رموز الدلالات التى تغفو بداخله، وأن أوَفِّقَ صلاتى بالغير؛ وأن أتغلَّبَ على المصاعب التى يواجهنى بها إدراجى فى العالم! الفيلسوف الميتافيزيقى لا يكف عن أن يكون مختلطًا بالناس، ولا عن أن يكون ذا بدنٍ، ولا عن أن يكون عضوَ مجتمع... إلخ. وتفكيره ليس خالصًا ولا منعزلاً.

ما من شكٌ كبير فى أن البدن يُثقِل التفكير، لكنه يعطيه مضمونًا حقيقيًّا. وفى نفس الوقت يكف البدن عن أن يكون دخيلاً: إنه يصير إنسانيًّا. البدن هو الظلمة، أو الفراغ الذى يكشف عنه الحدس؛ من داخل التفكير. هو لا يكف عن مصاحبة التفكير، دون الاستسلام لأىّ اختزالٍ قد يفرضه التفكير عليه. فهم البدن كبدنٍ إنسانى، هو اكتشافٌ فيه لما هو أكثر منه هو ذاته. بالمثل فإن التفكير الإنسانى إذا فُهِم على نحوِ مـــا هـــو، فسيكـــون –بمعنى ما– أقل منه هـــو ذاته، بما أنه أبدًا لا يكون تفكيرًا خالصًا ومجردًا.

هذه الملاحظات ينبغى أن تفضى إلى إعادة إدراج الحياة الجنسية ذاتها فى الميتافيزيقا. واقع الأمر هو أن فى الحياة الجنسية موقع ارتكاز الاشتباك الذى يلقى عليه التفكير ضوءه، ويصوغه فى مفاهيم. إن كان الجنس إنسانيًّا وليس مجرد منطقةٍ من الوجود معتمة وتكاد تكون مشبوهة، فهو عندئذٍ فى اشتباكٍ دائمٍ بما هو

مُتعالٍ، إن كانت الصلات الجنسية بالغير تطرح مشكلةً عسيرة، فلأنها هى ذاتها مواجهات بالآخر ومَعْبَرٌ إلى ما هو مُتعالٍ. وليس مثيرًا للدهشة أن يُفضِى الأمر بالصلات الجنسية إلى تمثيلها رمزًا للصلة الإنسانية بالمطلق. وأخيرًا فإن كان الجنس يتخذ طابعًا أخلاقيا، فلأنه فى ذاته ومنذ البداية ميتافيزيقى. فإنْ تَعَسَّر فهم هذه الدلالة الإنسانية، فما هذا إلا لأن الحضارة التى نعيش بداخلها ظلت طويلاً حبيسة "الثنوية"، وهى التى فى عرفها يكــون الجنس لهوًا للجسد وتلويثًا للروح، ولا يَظهَر كحلٍّ لرموز الوجود الإنسانى أو مفتاحٍ له. عندئذٍ تكون المعضلة التى يطرحها الجنس، مناظرةً لتلك التى تطرحها الصلات بالطبيعة وبالإلــه.

لتحديد موضع الميتافيزيقا فى الوجود الكُلِّى، ينبغى لنا الإقرار بأن الإنسان متعدد، ولكنه مُقَسَّمٌ إلى أجزاء، كل المستويات التى يكون عليها تحقق الإنسان، تتواكب فى سيرها... يصحب بعضها بعضًا، ويستدعى بعضها بعضًا، هى تتطابق ببعضها البعض، ولكنْ على نحوٍ هو دائمًا نسبى. لا يمكن اختزال أىٍّ منها إلى الآخر، ولا اختزالها جميعًا إلى واحدٍ منها، والانتقال إلى الميتافيزيقا، ينبغى أن يكون عَمَلُه على كُلٍّ من هذه المستويات. وهذا بواسطة ضبطٍ أصلى، من شأن هذا الاستقلال النسبى الذى فى داخل الترابط، أن يتأخر واحدٌ من هــذه المستــويـــات أو آخر... ألاَّ يتم التعرف على ذاك المستوى بالتحديد، أو أن يُساء إدراجه، لكنْ عندئذٍ تكون كُلِّيَة الوجود هى الــمُتَهَدَّدة، وهى ما يُخشَى عليه من التهاوى داخل ما هو خيالى. واقع الأمر هو أن التجانس المطلق لوجود الإنسان، ليس هو ما يؤكد وحدته، إنما يكون ما يؤكد هذه الوحدة هو أن هذا النحو من التنوع - الذى يكون الإنسان عليه كأنه شظايا مُوزَّعةٌ على عدَّة مستويات متباينة - هو تنوعٌ من شأنه أن يكون كُلٌّ من هذه المستويات أكثر من ذاته، وأن يحوى كُلٌّ من المستويات "الطرقَ الــمُعَيَّنَة" *quodammodo* [باللاتينية] الأخرى. إن لم تكن المستويات

جميعها موضعَ ما هو إنسانيٌّ من فهمٍ ومزاولةٍ للحياة - أىْ حاويةُ أكثر من ذاتها - فعندئذٍ يتفكك الوجـــود ويسقط فيمـــا هـــو بشـــرىّ بَشِدَّةَ [أىْ مجـــرد الوجود المادى للإنسان].

خلاصة ما سبق، بوسعنا القول إن عمل الوجود من أجل الانتقال إلى الميتافيزيقا، يكون بدءًا من الوجود وبداخله. ليست صلة الإنسان بالكائن وبالوجود، نتيجة التفكير الخالص فحسب وأولاً. إنما هذه الصلة محتواة فيما هو معيش. وللميتافيزيقا فى الوجود البدنى، موقعٌ مُساوٍ لذلك الذى لها فى الأفكار الـــمُتسامية التى للفلاسفة. هى هنا [فى الأفكار الـــمُتسامية التى للفلاسفة] موضع إقرارٍ وفهم، فى حين أنها هناك [فى الوجود البدنى] تظل معتمَة وغير ملحوظة.

إنْ تطابَق الإنسان بالذات الميتافيزيقية على نحوٍ خالصٍ ومجرد، فقد بات كل ما ليس تفكيرًا وتأملاً يفتقد المعنى الإنسانى، ويستَسلم لتفسيرٍ موضوعى يستغرقه ويستهلكه. وعلى العكس كان الإنسان هو الذات البدنية المتمتعة بالوجود، فلا تكون الفعالية العقلانية سوى ممارسة قدرةٍ من بين قدراتٍ أخرى؛ هى قدرةٌ واحدةٌ لا تحقق كلية الإنسان. لكنْ عندئذٍ، فبحكم هذا يكتسب ما ليس عقلانيًّا مباشرةً، معنى إنسانيًّا؛ وبالوساطة يصير ميتافيزيقيًّا.

إن كان ما أوردته أعلاه - من ملاحظات عن موضع الميتافيزيقا فى الوجود الإنسانى، من منظور توما الأكوينى - يتيح رفض "الثنوية" كما شَدَّدت أكثر من مرة، فهو بالمثل يدفع إلى رفض جميع أشكال "الواحدية" [أىْ وجهة النظر الفلسفية القائلة بأن فى أىِّ مجالٍ للبحث، وحدةً ينبغى الكشف عنها، وإن لم تكن مُتَوَقَّعَةً]، التى تختزل الإنسان إلى مجرد عنصر. الصلات التى يرسيها الأكوينى بين العقل والإدراك - وبين النفس والبدن، على نحوٍ أكثر أساسيَّةً - ترغم على رفض كُلٍّ من الروحانية الثنوية والواحدية التجريبيَّة. وهذا لنفس الأسباب التى ذكرناها توًّا.

الآن بات ممكنًا أن نبحث فى ذاته ما يمكن من الآن فصاعدًا أن ندعوه- دون لَبْسٍ – مستوى الميتافيزيقا. ما يتعلق به الأمر هو إيضاح ما باتت تفرضه علينا الاستخلاصات التى توصلنا إليها فى الفصول السابقة، من إبراز الأهمية الميتافيزيقية لعلم الإنسان الذى يُعِدُّ له الأكوينى، أو حتى مجرد الكشف عن الطابع الإنسانى للميتافيزيقا.

ثانيًا: المستوى الميتافيزيقى: المجىء إلى الوجود

ما أن يجـــرى تحليل الأسلوب الذى يصف به الأكوينى بلوغ الميتافيزيقا، إلا ويستحيل تجنب المسألة النقدية. أيمكن القول إن الأكوينى يتيح تَبَقِّى إمكانيَّة لأىِّ نقد، وبأى معنى يكون هذا؟ وبادئ ذى بدء، ما هو ذلك الذى ندعوه نقدًا، وما هى صلته بالميتافيزيقا؟ أليس النقد إلا عملية مبدئيَّة، قوامها تأسيس حقيقة العالَم الـــمُدرَك، الذى سيكون موضعَ ممارسة التفكير الميتافيزيقى، كنوعٍ من إعادة اكتشافٍ للعالم وللوجود انطلاقًا من "كوجيتو" ["أنا أفكر"، كُمقدمة استهل بها ديكارت براهينه على الوجود] بلا عالم... انطلاقًا من جسرٍ أقيم بين المثالية وما يُسَمَّى بالواقعية التوماوية؟ أم لا يكون النقد إلا شيئًا زائدًا... سلوكًا يثابر عليه الفكر على طول التفكير الميتافيزيقى... لا يكون إلا لحظة من التفكير يستحيل تجاوزها (مثلما لدى ديكارت؛ على نحوٍ ما يحتوى "التأمل" الأول -بشكلٍ ما- على التأملات الخمسة الأخرى)، ما دامت المعرفةَ كلُّها هى معرفةَ "كوجيتو" هو -بِحُكْمه هو ذاته، وفى ماهيته- "كوجيتو" يَشُكّ؟

لا يبدو لى مجديًا فى هذا المقام استرجاع السجال الذى دار بين [الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة، إتيين] جيلسون وبعض الشرّاح التوماويين فى بداية القرن

العشرين. لكنْ ما أن نَعْرِض للميتافيزيقا لدى توما الأكوينى، فإن مسألة النقد هذه تبدو لى محتومةً. ذلك أن طرح المسألة النقدية، هو أساسًا طرح السؤال الذى نصه: "كيف ولماذا تكون مساءلةٌ ميتافيزيقيةٌ ممكنةً"؟

واقع الأمر هو أن المهمَّة التى يأخذها النقد على عاتقه، هى استخلاص نمط الصلات التى يعقدها الإنسان بالعالَم. المثالية التى مصدرها [الفيلسوف الألمانى إيمانويل] كانْت، تفهم هذه الصلة، باعتبارها تأسيس الذات للعالَم. لكن هذا ليس الأسلوب الوحيد الممكن لفهم هذه الصلة. وافتراض ضرورة لحظةٍ نقدية، ما هو بالضرورة انغلاقٌ فى "كوجيتو" منعزل. عليه فتوجد مبررات - مشروعة تمامًا - للتساؤل عما إن كان لتلك اللحظة وجودٌ لدى الأكوينى. وبهذا الشأن، ينبغى الرجوع إلى النصوص.

نقطة انطلاق الميتافيزيقا لدى الأكوينى، هى فيما يبدو بالغة البساطة. دون سابق مقدمات، نحن نجد له - فى شروحه على "ميتافيزيقا" أرسطو - تصريحًا بأن على الـمُشتغِل بالميتافيزيقا أن "يأخذ فى اعتباره الوجودَ وكُلَّ ما ينشأ عنه".[١]. فى هذا المقام لا يُؤخَذ فى الاعتبار أىٌّ ممّا هو ذاتىٌّ: الوجود موضوعٌ خالص فى ذاته ومؤكد، بل ومحتوم! إنه "أوّل ما يقع عليه بَصَر العقل".[٢] قد يتبادر إلى الذهن أن الأكوينى يدل على سذاجةٍ بالغة.. يدل على نوعٍ من عذريَّةٍ فكريَّةٍ واقعية، عندئذ ستجنِى علينا متابعةُ الأكوينى، نسيانَ كل ما كان من تاريخ الفلسفة منذ [الفيلسوف إيمانويل] كانْت ويقظته النقدية.

---

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى الميتافيزيقا (المقدمة) [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو: ***considerare ens et ea quae consequuntur ipsum*** [كما ورد فى ***In Metap., Proemium***.

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرةً] عينه *Ibid*.

ورغم ذلك فليس كل شيء بهذه البساطة. واقع الأمر هو أن وجودًا بهذه الموضوعية لا يمكن ألاّ يؤثر فيّ، لذا فمن الواجب الإجابة عن أسئلة أولها هو: "كيف يكون هذا التأثير؟"، والثانى هو: "فيم يخصنى هذا الوجود؟"، والثالث هو: "كيف أتمكن من مساءلة نفسى بشأنه؟" بتبسيط الأمور على هذا النحو، يُخيَّل إلى المرء أن الأكوينى قد شَيَّد نوعًا من ميتافيزيقا **قَبْلِيَّة** ***une sorte de métaphysique a priori*** يكون موضع تأملها هو **فكرة الوجود**، التى فى ذاتها ليست فكرة أىّ كائن والتى [ستكون] هى فكرة عن وجودٍ يمكــن علـــى الســـواء أن يكـــون ضروريًا أو طارئًا... حقيقيًا أو غير حقيقى... ممكنا أو لا... إلخ. لكن هذا ليس السبيل الذى اتخذه الأكوينى. حين يُعيِّن هو "استيضاح الوجود" ***cosiderare ens*** [باللاتينية] كموضوعٍ للميتافيزيقا، فإنه يعنِى تماما أن فهم الوجود لا يجعل موضوعَه شيئًا قد يكون قبالة ذات.. شيئًا موضوعيًا بالمعنَى الدقيق للكلمة. القديس توما لا يفهم موضوعية الوجود بهذا المعنى: استيضاح الوجود ***cosiderare ens*** [باللاتينية] يفترض سلفًا لدى الأكوينى، مسلكًا فلسفيًا ينبغى أن يكون ذلك الذى للمشتغل بالميتافيزيقا، وتعبير الأكوينى هذا، لا يمكن فهمه إلا على ضوء ما ذكرناه عن سلسلة "النفس ***anima*** [باللاتينية] من القوة ***potentia*** [باللاتينية] وإليها، والقوةِ ***potentia*** [باللاتينية] من الفعل ***actus*** [باللاتينية] وإليه، والفعلِ ***actus*** [باللاتينية] من الموضوع ***obiecta*** [باللاتينية] وإليه، والموضوعِ ***obiecta*** [باللاتينية] من الأشياء (جميعًا) ***res (entia)*** [باللاتينية] وإليها". أبدًا لا نكون نحن قبالةَ ثنائية الذات/ الموضوع، ويستحيل فهم الصلات بين "الكوجيتو" والوجود بناءً على هذه الثنائية. ليس من الواجب علينا فى هذا المقام ملاقاة موضوع خارجىٍّ عن الذات ومشكـــوكٍ فيـــه، بنـــاءً علـــى "كـــوجيتـــو" مؤكدٍ ومتين [أىْ إفراد اليقين للذات

لا للموضوع]. من يفهم النقد على هذا النحو، يخاطر عندئذٍ بتجاهل نقطة الانطلاق لميتافيزيقا الأكوينى تمامًا.

لدى الأكوينى يكون كل تفكيرٍ للمرء فى ذاته، كذلك، تفكيرًا فى الوجود "الموضوعى". وإنما بنفس التحرك يكون التقدم صوب كلٍّ من تمالك الذات وتمالك الوجود. إذن فإن كان النقد ممكنًا، فلن يكون قوامُه إعلانَ شرعية موضوعٍ – كان مشكوكًا فيه – بناءً على "كوجيتو" مؤكد، بل على العكس إظهارَ ما لجميع الفئات الثنوية من طابعٍ مغلوط، قد تنجح الفئات الثنوية فى الانتفاع العملى بالوجود، لكنْ يستحيل إمكان إتاحتها فهم الوجود. ليس ممكنًا فهم الوجود بطرح "كوجيتو" [من أىَ نوع] وعالَمٍ خارجى، الواحد منهما قبالةِ الآخر.

على هذا النحو ففى أصل الميتافيزيقا لا يمكن أن يكون لـ"استيضاح الوجود"، مَنْشأ فى سياق المسلك الطبيعى والعملى للحياة اليومية. ليست مسألة الوجود محتواةً فى عالمٍ خارجى يتلقاها الإنسان منه، ومنغلقة فى ذلك العالم. ولا بأكثر من هذا، سيمكن للإنسان أن يستخرج هذه المسألة من وعيه المنغلق على ذاته. مسألة استيضاح الوجود هذه، تنبثق من الصلة التى بفعلها توجد الوحدة (النسبية) بين الذات والموضوع... تنبثق من العالم الذى له وجودٌ، بفعل ما للإنسان من "نفس" *anima* [باللاتينية]؛ حين تُفَعِّل "النفس" إمكانيتها هى للوجود.

رغم تفسيرٍ بات شائعًا، فإن ما نلقاه لدى ديكارت هو مسلكٌ مُناظِر [المسلك القديس توما]: لدى ديكارت، لا يفضِى الشك إلى وعيٍ منغلقٍ على ذاته؛ مُستمِدًّا من ذاته ضمانة. إنما يؤدى هذا الشك إلى وعيٍ يَظهَر لذاته كسلبية، وبالتالى يكون– على نحوٍ ما – مُقلقًا. "كوجيتو" ديكارت هو قدرة المرء على التغلب على الإيجابية الخاطئة للعالَم الطبيعى أو التجريبى أو المثالى، لا قدرته على طرح نفسه

بعيدًا عن كلِّ خارجيَّة، بلا عالَم. فى حين ينحو العالَم الطبيعى إلى الظهور بمظهر المؤسَّس فى ذاته، فإن الوعى يتيح ظهور ما فى ذلك العالم من طروء. وعندئذٍ يَظهَر الوعى لذاته كوعيٍ بالتناهى... كوعيٍ بتناهٍ هو موضع تفكيرٍ وفهم... تناهٍ هو قدرة على الشك. بعيدًا جدًّا عن إثبات الوعى ذاته فى العالم، يكتشف الوعى ذاته باعتباره موضع استيلاء العالم، لا كمثلما شىء داخل شىء آخر (هذا المسلك هو بالتحديد ما يتم تجاوزه بفعل الشك)، بل كقدرة على التساؤل، مِن داخل ما هو موضع التساؤل.

بالمثل فلدى الأكوينى لا يمكن فهم الميتافيزيقا بالاستقرار على المستوى الطبيعى للحس المشترك، أىْ ذلك "الرشاد" الذى تدين له الحياة اليومية بسلامة نشاطها. إنما لا تكون الميتافيزيقا ممكنة إلا بفضل تفكيرٍ يكشف عن صلة الإنسان الميتافيزيقية بالعالم. وهذا التفكير ليس لحظةً... ليس مرحلةً زمنية يمكن تجاوزها، كمثلما يكون تجاوز مسلكٍ ساذج يقنعنا بالوجود الموضوعى للعالم الخارجى؛ بحجة توفيره لنا ضمانات الحياة اليومية، هذا سيكون فيه شكلٌ خالص الزيف من النقد، يقتصر على التظاهر بالتشكيك فيما نحن متأكدون منه.

مثل هذا النقد يعيدنا – خالصًا ومجردًا – إلى نقطة البدء، بعد أن يكون قد جعلنا نقوم – مراعاةً للشكليات – بخطوةٍ إلى الخلف: فى تأكدى من الوجود ومن العالم، آخذ فى الشك لكى أقتنع بتأكدى المبدئى. تفكير الأكوينى مختلفٌ تمامًا، فهو لا يرمِى على الإطلاق إلى إمدادنا بيقينٍ فلسفى من ذلك الذى – فى الحياة – ليس موضع شكٍّنا[1]. إنما يضطلع تفكير الأكوينى بِجَعْلنا نكتشف ما تفترضه سلفًا حياةٌ

(١) لو كان هذا هو النقد، لصار إما عديم الجدوى للغاية أو بالغ الاستحالة! عديم الجدوى لأنه يعيدنا إلى نقطة البداية ولا شىء غيرها إطلاقا، وبالغ الاستحالة لأنه إن استهدف عودة حقيقية – لا خيالية – إلى الوراء، فإنه يفرض على ذاته المرور بـــ"كوجيتو" بلا عالَم. منذئذٍ يُمحَى ما كان مُقترَحًا إثباته.

تجريبية، وهو صلة أصلية للإنسان بالعالم، تضعها الحياة اليومية موضع التنفيذ - دون أن تدرى بها - وتتدَنَّى بها على الدوام. وإذ يكشف التفكير عن هذه الصلة، فهو- بكيفيته هذه - غير قابلٍ للتَعَرُّض لأىّ تجاوز. هو مسلكٌ للفكر، فيه ينبغى على الفيلسوف أن يستقر ويقيم. هذا التفكير تَوَجُّهٌ ميتافيزيقى، لأن هذا الاستيضاح للـــوجـــود ***considerare ens*** [باللاتينية]، ليس أمـــرًا يجرى بسهولة: إنه مُهِمَّةٌ منوطةٌ بالفِكْر[١].

إذن فما يبدو هو أن ميتافيزيقا الأكوينى لا تفرض على النقد تلازمه بها فحسب، بل على العكس تفترض النقد سلفًا وعلى طول الخط، هذا النقد ليس هدفه تبرير وجود عالَمٍ مُدْرَكٍ هو خارجىٌّ عن الذات، أىْ تبرير وجودٍ أمكن أن يكون - فى البداية - مشكوكًا فيه، إنما ينحو النقد إلى كشف كيفية الصلة التى تربط الذات بعالمها، ومن حَيْنَئِذٍ إلى إظهار ماهية العالم ذاتها، جميع التحليلات الـــمُستبِقة ليست بلا جدوى، ولا هى زائدة: إنها مُجْمَلُ هذا النقد، وهى تُشكِّل الوجه السلبى لكل ميتافيزيقا؛ إذ تُجرى الانتقال - من استخدامٍ مجردٍ للكائن - إلى تساؤل.

كيفية تَوَصُّلنا إلى هذا التساؤل تجعلنا نكتشف أن الذات التى تقوم بمساءلة، لا تُسائل عالــمًا موضوعيًا فحسب، بل فى الحقيقة تسائل ذاتها؛ بما أن العالم هو ما لا بد للذات أن تَكُونه... ما لا بد لها أن تتطابق به قصديًّا، لكى تكون ذاتها.. لكى تُوجَد حقًّا. حينما تتوصل الذات إلى الاتساع بما لها من "نفس" ***anima*** [باللاتينية]، فإنها تخرج من ذاتها. الأكوينى يكتب قائلاً إن "الجواهر العقلية جميعًا،

---

(١) فى هذا المقام يجول بالخاطر ما ذكره هيجل عن الشكِّيَة "الجيِّدة" والشكية "السيِّئة"، فى عمله الـــمُعنْون ***Relation du scepticisme avec la philosophie*** (التـــرجمـــة الفــــرنسيـــة لـــ ***B. Fauquet***). باريس (الناشر ***Vrin***) سنة ١٩٨٦.

يخرج كلٌ منها من ذاته؛ بطريقةٍ معيَّنة".[١] ما أن يجــرى التفكيــر فــى العالم، إلا وينكشف هذا الموقف للذات التى لا توجد بالفعل إلا خارج ذاتها. إنما يكون استيضاح الوجود *cosiderare ens* [باللاتينية]، هو فهم هذا الموقف المنطوى على مفارقة؛ والذى يفوت الناظرَ بعين الحياة اليومية. لكنْ لأن هذه الــمُساءلة إنسانية، فلا يمكن أن تُعَدَّ ذهنية ومعنوية، على نحوٍ خالصٍ ومجرد. إنها تستثمر كُلِّيَّة الذات، بمثلما يستثمر الإدراكَ ذاته. هذه المساءلة ليس مُتَخَلِّفَةً عن الحياة الشعورية ولا فائقةً إياها. إنها مواكبة لها، أيًّا كان إمكان فهم هذه الحياة، وأيًّا كان إمكان حل رموزها. ما من شكٍّ كبير فى أن حركة الإدراك فى ذاتها لا تعنى شيئًا، لكنها أبدًا لا تُختزَل بحيث لا تكون إلا فى ذاتها، إن كانت حركة الإدراك إنسانية، فإنها دائمًا "فى سبيل العقل" *propter intellectum* [باللاتينية]، وهذه الحركة تجد معناها واكتمالها فى التفكير؛ الذى يُنيرها. كان أفلاطــون يتســاءل عما إن وُجِد للوحل أو للشعــرة مثال!! الأكــوينى يجيب بأن للظواهر المحسوسة دائمًا مثالاً، عندما تُعاش إنسانيًّا.

إن أردنا توضيحًا دقيقًا لموقفٍ إشكاليٍّ عند نقطة انطلاق الميتافيزيقا، وهو صلة الإنسان بعالمه، فسينبغى إذن الرجوع إلى التعريف الذى يشير به الأكوينى إلى الموضوع الخاص بالمعرفة الإنسانية؛ وهو أن هذا الموضوع هو "ماهية الأشياء الــمُدرَكة" *quidditas rei sensibilis* [باللاتينية]. جَعْل هذه الماهية هى موضوع المعرفة الإنسانية، نتيجته التأكيد على أننا لا نعرف إلا المتناهى

---

(١) "المسائل المُتنازع عليها"، فى الحقيقة: المسألة الأولى. البند التاسع [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو: *substantiae intellectuales quodammodo extra se procedunt* [كما ورد فى *Q. D. de Veritate, q. 1, a. 9*.

والمحدود، لكن مع العلم بهذا، ففى معظم الأحوال يفوتنا أن لإمكاننا أن نَعْرِف المتناهى – من حيث هو – معنى. هذا المعنى هو أننا سلفًا نعرف اللا متناهى.

هذا البيان البالغ الأهمية، يبدو فى الحقيقة بالغ الصعوبة، وأود التوقف عنده بعض الشىء، بإيضاحٍ دقيق لفكر الأكوينى؛ بناءً على نصٍّ يسترعى الانتباه إلى الصعوبة الرئيسية. الأكوينى يكتب قائلاً: إن "الكائن *ens* [باللاتينية] لا يمكن اختزاله إلى شىءٍ مُعيَّنٍ أيًّا كان، بمثلما يُختزَل النوع إلى فصائل وفقًا لفوارق بعينها. بحكم أن الفارق – فى الحقيقة – ليس جزءًا من النوع، فهذا [الفارقَ] خارجىٌّ عن ماهية النوع. لكنْ لا يوجد ما يمكن أن يكون خارجيًّا عن ماهيةَ الكائن، ويُشَكِّل للكائن– بالإضافة إليه – فصيلةً ما، ذلك أن ما هو خارج الكائن ليس شيئًا، ولا يمكن أن يُمثِّل اختلافًا".(١)

هذا النص يستحيل فهمه، ما لم نُفْهَم كلمة الكائن *ens* [باللاتينية] – التى يستخدمها الأكوينى فى هذا المقام – بمعنيين مُتَمَيِّزين أحدهما عن الآخر: من جهةٍ [بمعنى] الكائن من حيث إنه ماهية مُتَعقِّلة، ومن جهةٍ أخرى [بمعنى] الكائن من حيث إنه كائن ***ens in quantum ens*** [باللاتينية]. من وجهة نظر الماهية الــمُتَعَقَّلة، فإن الكائن الخاص مُعَيَّن: هو ما هو ولا شىء آخر. لكن الكائن من حيث إنه كائن –أىْ "أىَ كائنٍ" **من حيث هو**– ليس على وجه الدقة أىَّ شىءٍ يمكــن أن يكــون مُعيَّنًا. من وجهة النظر هذه، لا يمكن ردُّ الــ"كَوْن كائنًا" ***essentia entis*** [باللاتينية] إلى كَونه هذا أو إلى كونه ذاك. ما من تعيينٍ على هذا المستوى، ما لم يكن ممكنًا أن يضاف إلى الكائن – من حيث إنه كائن – شىءٌ ما،

---

(١) شـــروح القـــديس توما على كتاب أرسطو فى الميتافيزيقا: الكتاب الخامس. الدرس التاسع ***.In Metap. V, 9, n.889***

لم يكن له أصلا؛ كما يضاف فارقٌ بعينه إلى النوع. إلا أن كُلَّ كائنٍ هو كائنٌ، وخاصية الكائن هى الكينونة. وخارج حقيقة الكينونة هذه، لا يوجد شىءٌ.

علِمْنا بأن الكائن الخاص مُعيَّن، لا يُجيز لنا الاعتداد به – من حيث إنه كائن – باعتباره فصيلةً من نوعٍ يمكن أن يُدْعَى "الكائن" بصفةٍ عامَّة. وعلينا دون إبطاء أن نستخلص من هذا أن محاولة الرجوع إلى عمومية الكائن – لكى تُكتشَف فيه ماهية كلية تشمل جميع الكائنات المعينة، كما يشمل النوعُ الفصائلَ – هى محاولة باطلة، صفة هذا الكائن أو ذاك ككائنٍ مُعَيَّن، تعنى أنه – من حيث هو، أىْ من حيث إنه يُحقِّق تلك الصفة، التى هى صفة "الكائن" – مؤسَّس على ما يتجاوزه على نحوٍ مطلق. إنه التجلِّى الفريد لــ**ماهية** (هى "الكَوْن كائنًا" *essentia entis* [باللاتينية]، والأجدر أن يقال إنه التجلى الفريد لــ"كينونةٍ") لا تنكشف لأكملها فى أىِّ واقعٍ خاص، ولا هى كذلك بالممكن فهمها كماهيةٍ تعميمية، فهم هذا الكائن فى ذاته – أىْ فهمه من حيث إنه كائن – ليس فهمًا قوامه القيام بالعملية المنطقية التى هى الرجوع من الفصيلة إلى النوع، ومِن ثَمَّ البقاء داخل المجال المنطقى للماهيات. إنما هذا الفهم هو – على العكس – تجاوز هذا المجال للماهيات بحسم، الكائن هو الكيفية التى وفقًا لها يَظهَر ما لا يمكــن بأىِّ حــالٍ من الأحوال أن يُتاح كماهية. لا يكون الكائن كائنًا إلا على أساسٍ من لا متناهٍ هو – فى المحصلة النهائية – مباينٌ له تمامًا، فى حين لا ينكشف هذا اللا متناهى إلا فيه [فى الكائن].

هذا اللا متناهى الذى نذكره فى هذا المقام، يُمثِّل نوعًا من أفقٍ مطلق.. يمثل كليةً لا يمكن تشكيلها بمقارَباتٍ وتجميعاتٍ متعاقبة، بواسطة استعادة تمالك جميع الكائنات على التوالى؛ ارتدادا من النتائج إلى الأسباب إلى ما لا نهاية. ذلك أنه فى كُلٍّ من خطوات هذه المسيرة، يفلت منّا هذا اللا متناهى متراجعًا، وهذا لأن كل

كائنٍ يُتاح لى ككيفيةٍ، وبحكم هذا ذاته يشهد بغيابِ أساسه. إذن فالموضوع يتم تمالكه كمتناهٍ: هو هذا ولا شيء آخر، على الرغم من ذلك فإنه مؤسَّسٌ على لا متناهٍ. لا يمكن فهم الموضوع - من حيث هو فى ذاته - إلا بكَونه مُتمالَكًا باعتباره محدودًا، ومستبينًا على أساسٍ لا متناهٍ، هو بالتحديد ما ليس هو؛ لأن هذا الأساس اللا متناهى غائبٌ عن الموضوع. إذن فليس من الممكن لى أن أعرف موضوعًا متناهيًا، إلا لأن لى معرفة سالفة باللا متناهى. وهذا اللا متناهى ينبغى أن يُفهَم باعتباره بعيدًا تمامًا عن كل متناوَل: لا يمكننى تشكيله بجمع موضوعات معرفتى بعضها إلى البعض، بما أن كُلاً منها يشهد بغياب اللا متناهى(1).

ليس فى الوسع فهم هذه الملاحظات، إلا بناءً على ما ذكرناه عن صلة الإنسان بالعالم على نحوٍ ما يفهمها الأكوينى. لذا فإن ما نذكره فى هذا المقام من حَدٍّ أو تناهٍ، ليس موضوعيًا فحسب، بل ذاتيًا كذلك. إذا كنت - فى واقع الأمر - لا أوجَد، إلا من حيث إننى أنا الموضوعات التى أعرفها وأبغيها وأشتهيها وأحبها وأستنشقها... إلخ. وإذا كانت هذه الموضوعات تبدو متراجعةً قبالةَ لا تناهى الوجود ولا محدوديته، فعندئذٍ أتجلَّى لذاتى، فى وجودى الواقعى، دونًا عن إمكانية اللا متناهى التى أُقِرُّ -رغم ذلك- بأنها لى؛ ومن ثمَّ متراجعة فيما يخصنى أنا، إذن فأبدًا لا يتم اللقاء بينى وبين ذاتى! أبدًا لا أكون أنا بالفعل ما أستطيع أن أكونه، وما ينبغى - بمعنًى ما - أن أكونه. الميتافيزيقا هى فهم هذه الكيفية للوجود، التى هى

---

(1) "المسائل المُتنازع عليها": فى القدرة. المسألة السابعة. البند الخامس: "فهم أىِّ نفيٍ، هو دائمًا مبنىٌّ على إثبات ما". *Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione* [طبق الأصل اللاتينى من *Q. D. de Potentia, q. 7, a. 5*].

تناهٍ لا متناهٍ *une finitude infinie*! لذا يُقِرُّ الأكوينى بأن هذه الميتافيزيقا هى مهمة بالغة الصعوبة *difficillimum* [باللاتينية](١).

لماذا يقر الأكوينى بأن هذه المسيرة بالغة الصعوبة، فى حين أنه يبدو من الجلىِّ أننا نتمالك أنفسنا بسهولةٍ باعتبارنا محدودين، وباعتبار موضوعات قصديَّتنا تَظهَر - هى الأخرى - كأنها محدودة؟ يبدو جَلِيًّا أن تمالك النهائية يتاح لنا فى كل ما نَعيِه من موضوعات، ولكن حقيقة الأمر هى أن كل ذاك ليس بهذا الجلاء الذى يُذكَر، فمعرفة موضوعٍ متناهٍ، ليست من ذاتها المعرفة الدقيقة به كمتناهٍ! بشيءٍ من التفكير يتضح لنا أنه - على العكس - إن كنّا لا نعرف سوى الموضوع المتناهى... إن لم نكن سوى ذلك الموضوع، فلا يمكن أن يَتَبَدَّى هو لنا كمتناهٍ! بل على العكس سيَتَبَدَّى الموضوع كَكُلِّيَّة، بما إن كلية وجودنا هى التى تصير حقيقية فى ذلك الموضوع وبه. لكى يكون [أىُّ] موضوع مفهومًا كمتناهٍ، ينبغى أوَّلاً ألاَّ نتطابق به فى نفس اللحظة التى -رغم ذلك- نكُون فيها ذلك الموضوع، بما إنه موضوعُ قصديتنا؛ إذن ينبغى لنا أن نظل إلى الـــخَلْف منّا نحن أنفسنا، ورغم ذلك دونًا عمّا نَكُونه نحن.

الأكوينى يصف هذه الكيفية المعينة للوجود بتحليله للقصدية الخاصة بالإنسان. من هذه الكيفية المعينة للوجود ينشأ المرمَى الميتافيزيقى الذى يتيح الوعى بالمتناهى من حيث إنه متناهٍ. على أنه ليس كافيًا عند معرفةِ الموضوع، أن يكون تمالكنا لأنفسنا كأننا مرتدُّون عن الموضوع... ليس كافيًا ألاّ نكون ما نحن إياه قصديًا رغم ذلك.. إلاّ نَكُونه إلا بكيفية ألاّ نكون. إنما ينبغى لنا بَعدُ أن تُعطَى لنا هذه القدرة على

---

(١) شـــروح القديس تومـــا علـــى كتـــاب أرسطو فى الميتافيزيقا: الكتاب الأول. الدرس الثانى *In Metap. I, 2, n.45*.

ألاّ نكون حقًا ما نحن إياه على الرغم من ذلك... ينبغى أن تعطى لنا هذه القدرة، باعتبارها لا متناهية. إنما هو على أساسٍ من رفضٍ كُلِّىٍّ ولا متناهٍ للتطابق بالموضوع الجاري معرفته – وعلى هذا الأساس وحده – ما يكون ممكنًا من معرفةٍ به **كمتناه**. إذن فمعرفة المتناهى من حيث هو، تفترض سلفًا معرفةً باللا متناهى. وهذه [المعرفة باللا متناهى] هى معرفةٌ أزلية *scientia preexistens* [باللاتينية]، تجعل فى الإمكان معرفة التناهِي *la connaissance de la finitude* [(1)].

إذن، فالإنسان هو بحيث يفهم نفسه باعتباره قدرةً لا متناهية على استرداد الموضوعات، من حيث إنه عقل *intellectus* [باللاتينية]. بحكم هذا يحمل الإنسان بداخله انفتاحًا لا متناهيًا تمامًا، لا يُمَكِّنُه من التفكير فى كَمٍّ أكبر من أىِّ كَمٍّ متاحٍ له بالفعل فحسب، بل يتيح له إمكانية استشعار الفارق بين الموضوعات المتناهية واللا متناهى؛ ذلك اللا متناهى الذى يمثل لتلك الموضوعات أُفُقًا[(2)]. إن كان فى إمكانى على الدوام التفكير فى موضوعٍ أكبر من الموضوع المتاح، فلأننى سلفًا أعرف اللا متناهى. ما هو لنا من إمكانيةٍ لفهم المتناهى، راجعٌ إلى أن ضوء العقل *lumen intellectus* [باللاتينية] من شأنه أننا نَكُون على الدوام انفتاحًا سالفًا على كلية الوجود، وأننا نتسع باعتبارنا كُلاً. العقل *intellectus* [باللاتينية] الذى إليه يرجع ما

---

(١) شـــروح القـــديس تـــوما علـــى كتـــاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثالث. الدرس العاشر *In de Anima, III, 10, n.740*.

(٢) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل الثالث والأربعون: "فى فاعليته، يمتد عقلنا حتى اللا متناهى. والدلالة [على هذا] هى أن عقلنا دائما قادر على التفكير فى كمية أكبر من الكمية المتناهية التى تُعرض عليه، أيًّا كانت [تلك الكمية]". *Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur : cuius signum est quod qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest* [طبق الأصل اللاتينى من] *C. G. I, 43, 3è*.

للإنسان من فارقٍ مُعَيَّن، يجعل معرفة المتناهى ممكنةً، وعلى هذا النحو فأساسًا يَكون الإنسان فهمًا للتناهى.

لذا يستحيل القول إن هذا الفهم للتناهى ميسور، فما من شكٍّ فى أن ضوء العقل *lumen intellectus* [باللاتينية] هو دائمًا ثمة - قبل كُلِّ فعالية للمعرفة - بما إنه مُشَكِّلٌ للإنسان ذاته. وما من شكٍّ فى أن كيفية الوجود الـمُعَيَّنة للإنسان فى القصديَّة، تَتَفَعَّل فى كل معرفةٍ أو فعالية. لكن ضوء العقل *lumen intellectus* [باللاتينية] هذا، هو مصدر إمكانية المعرفة - وشرطها - لا منتهاها! وبصفة ضوء العقل إضاءةً كُلِّيَّةً - بصفته كشفًا لا متناهيًا للحُجُب - يَكون هذا الضوء ما به يُعْرَف كل ما هو معروف؛ لكن هذا الضوء نفسه، لا يكون ما هو معروف![1]

منذئذ فإن اللا متناهى الذى تفترضه سلفًا معرفة المتناهى، لا يمكن بأىِّ حال من الأحوال أن يَكون معرفةً موضوعية. اللا متناهى لا يمكن فهمه، إلا فى الغياب ذاته لكل موضوعٍ معروف. إذن فعندما يؤكد الأكوينى أننا ينبغى لنا أن نعرف اللا متناهى سلفًا لكى نفهمه كمتناه، يستحيل أن يعنى هذا أن ذلك اللا متناهى قد يكون موضوعًا قبل الموضوعات جميعًا. إنمـــا على العكس ينبغى أن نَعِى أنَّ هذا الفهم لا ينكشف لنا إلا فى شكلِ انعدامٍ لموضوع... فى شكل عدم! ذاك هو تناهى الإنسان: ليس ممكنًا لعقله أن يتاح لذاته فـــى تمالكٍ موضوعى، وضوء العقل هذا، لا يمكن استيعابه إلا فيما ينشره على المـــوضوعات التى ليست هى العقل، العقل لا يفكر فى ذاته تفكيرًا مباشرًا ودون وساطة. لقد سبق أفلاطون إلى القول إن الضوء لا يمكن أن يُلمَح إلا فى الشىء المرئى بفضـــل الضـــوء، وعليـــه فـــإن

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثامنة والثمانون. البند الثالث. الرد على الاعتراض الأول: "على أن نورَ عقلنا ليس موضوعَ معرفةٍ له [لعقلنا هذا]، بل وسيلة معرفة". *Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad nostrum quod intelligitur sed sicut quo intelligtur* [طبق الأصل اللاتينى من] *.S. T. 1a, q. 88, a 3, ad 1um*

اللا متناهى – الوارد ذكره لدى الأكوينى – لا يكون متاحًا لنا حقًّا إلا فى فهم المتناهى كمتناه. معرفة المتناهى هى ولوج معرفةٍ تتطلب أكثر منها هى ذاتها، وسلفًا تفترض أساسًا يجعلها ممكنةً! معرفة المتناهى، هى ولوج معرفةٍ لها كذلك صفة المعرفة السالفة.

إذن، فنحن حقًّا نعرف الموضوع المتناهى، لكننا سلفًا نعرف تناهيه. من ثَمَّ فإن معرفة المتناهى لا يمكن أن تكون موضوعيةً وغيرَ مباشرةٍ، على نحوٍ خالصٍ ومجرد؛ ذلك لأنها تتخذ وساطة من معرفةٍ سالفةٍ – "لا موضوعية" – باللا متناهى. عندئذٍ تتم الإحاطة بطابع الالتباس الذى فى التناهى الإنسانى، بمثلما بالمخاطر التى ينطوى هذا الالتباس عليها، واقع الأمر هو أن هذا التناهى ليس بحيث يمكنه الاكتفاء بالمتناهى، مكتشفًا فى المتناهى ذاك كُلِّيّةً تسُدُّ ما فيه من فراغ. العقل الإنسانى قادرٌ بالتحديد على فهم كَوْن المتناهى متناهيًا ليس إلا، ومِن ثَمَّ يستطيع تجنب الاستغراق فيه... يستطيع تجنب الضياع فيه. العقل الإنسانى يتجاوز المتناهى، فهو لا يستغرق فيه إلا ليتجاوزه؛ عارفًا بتناهيه. وبدءًا من المتناهى، يتسع العقل الإنسانى على أفقٍ لا متناه، لكن الإنسان ليس قادرًا على بلوغ اللا متناهى والاستقرار فيه، لأن هذا اللا متناهى لا يتاح له أبدًا فى حاضرٍ مباشر؛ بل على الدوام لا يكون متاحًا له، إلا فيما يَخْبُره من غياب، ذلك أن فهم المتناهى من حيث هو، إن لم يكن ممكنًا إلا بفهمٍ سالفٍ للاّ متناهى، فإن هذا اللا متناهى بدوره ليس متاحًا حقًّا إلا بوساطة من المتناهى. إذن فإننا لا نبلغ المعرفة "اللا موضوعية"... لا نبلغ المعرفة الميتافيزيقية – تلك المعرفة المتيحة لنا تجاوز الموضوع المتناهى، بفهمنا إياه على أنه متناهٍ – إلا بشرط استسلامنا أولاً للموضوع المتناهى وتطابقنا به! يبدو أننا منغلقون إلى ما لا نهايةٍ فى حلقة مفرغة، بما أن فهمنا للمتناهى من حيث هو، يصير مستحيلاً: الموضوع المتناهى هو – فى آنٍ معًا – مفترَضٌ سلفًا، وموضع وساطة المعرفة باللا متناهى.

هذا الانغلاق يبدو محتوما، العقل لا يكتمل حقًا إلا بوساطة من الإدراك، والإنسان لا يوجَد حقًا إلا بتطابقه قصديًا بموضوعات العالم؛ والتى لا تتاح لنا مباشرةً فى تناهيها، بل على العكس فى نوعٍ من مَلْءٍ مُصْمَت ***une sorte de plénitude massive***. وكما قال الأكوينى فإنه "لا توجَد معرفةٌ إلا بالأشياء" ***Scientiae sunt de rebus*** [باللاتينية](١). معرفتنا ومثلها مَبْغانا وفعلنا، ليست كلها إلا "بالعالَم". هى تجعلنا نوجَد فى الأشياء، بل ولنا أن نتساءل: "كيف يكون الأمر بحيث لا نصير [نحن أنفسنا] أشياء؟!"

إذن، فإن فهم المتناهى ليس مباشرًا. وما نخْبُره من مباشرٍ فى معرفة المتناهى، هو مباشرٌ زائف لا يُوَفِّر وجودًا إنسانيًا. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا المباشر يَكُون هو الوساطة لمعرفة اللا متناهى. لبلوغ الضوء الذى يُظهِر تناهى المتناهى، ينبغى على الإنسان أن يعهد بنفسه إلى المتناهى المباشر.. ينبغى عليه أن يعهد بنفسه إلى المتناهى - الذى لا يتعرف عليه من حيث هو - ليعرف ما ينبغى أن يُظهِره هذا المتناهى، ثم ليعرف عندئذٍ - بالأخص- مـا يخفيـه هذا الذى هو لا متناهٍ! هكذا يبدو أننا نواصل الدوران داخل الحلقة المفرغة!!

بالوسع أن نسترعى الانتباه إلى أن الفيلسوف يألَف هذه المسألة التى تبدو فى الظاهر غير قابلةٍ للحل، إنها هى نفسها مسألة بلوغ الفلسفة(٢). كيف يمكن أن يصير المرء فيلسوفًا دون أن يكون [أصلا] فيلسوفًا بطريقةٍ ما؟ ثَمَّةَ - بالمثل -

---

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثالث. الدرس الثامن [والعبارة اللاتينية الواردة فى المتن أعلاه، هى طبق الأصل من] : ***In de Anima, III, 8, n.718***.

(٢) فى هذا المقام أحيل إلى تقديمى للفلسفة، فى مؤلَّفٍ لى [إيف كاتان] بعنوان ***Aborder la philosophie***. باريس (الناشر ***Seuil***) سنة ١٩٩٧، ص ٦-٢١.

يستحيــل فهــم المتناهى من حيث هو، إلا لمن مَلَك فهمًا للاّ متناهى. لكن هذا الفهم [للاّ متناهى] يستحيل، إلا بوساطةٍ من معرفة المتناهى.

فى الحق إن الحلقة التى ينغلق بداخلها الفكر، لا توجد إلا لأن موضوع تفكيرنا هو معرفة المتناهى، وهو المعرفة السالفة باللا متناهى - بنفس الكيفية - كمعرفةٍ لموضوع. لم يكن لَيوجَد أىُّ حلٍّ إن كانت معرفة اللا متناهى الذى يُظهِر تناهى المتناهى، متاحةً لنا كمعرفةٍ لموضوع: إن كنّا نعرف اللا متناهى كما نعرف المتناهى، لكان لدينا عندئذٍ موضوعان للمعرفة: المتناهى واللا متناهى، وكلٌّ من هذين الموضوعين يتخذ من الآخر وساطته.

لكنْ لدى الأكوينى - كما ذكرت أكثر من مرة - لا يمكن أبدًا لضوء العقل *lumen intellectus* [باللاتينية] أن يُوهَب ذاته مباشرةً! ما من وعيٍ بهذا الضوء، إلا فى الموضوع المعروف بفضله، باعتباره ما يسبق كل موضوعٍ ويجعله ممكنًا. لا وجود لحلقة مفرغة نحن منغلقون فيها، والمسألة المطروحة قد حُلَّت سلفًا، وهذا ليس معناه أن الإنسان منذ المستهلّ، يمكنه بلوغ البعد الميتافيزيقى، ذلك أن فهم المتناهى إن كان ممكنًا، فإنه غامض وملتبس؛ لنفس السبب الذى يجعله ممكنًا.

إنْ تَمثّل لنا اللا المتناهى كموضوعٍ، بنفس الصفة التى بها يتمثل المتناهى، ملكْنا عندئذٍ فهمًا واضحًا - مقطوعًا به - للمتناهى من حيث هو، ولَكانت الوساطة كاملة ومكتملة: لَكُنّا فيما هو بلا وساطة... فيما هو مباشر. لكنْ إن على النقيض لم يكن الانفتاح اللا متناهى يوهَب إلا وهو مُستَتِر... إن لم يكن فى أىّ وقتٍ من الأوقات ثَمَّة كموضوع، فإن فهم المتناهى من حيث هو، لا يكون هو نفسه موضوعيًّا أبدًا، وأبدًا لا يكتمل، هذا الفهم لا يمكن أن يكون إلا بوساطة، وهو يُسهِم فى إعتام الوساطة المباشَرة الزائفة التى يُتاح بها اللا متناهى، أبدًا لا يتم تجاوزها

تمامًا. ويكون من شأن هذه الحيرة أن عالم الإنسان يكون هو الـــسبيل إلى ضياع الإنسان فى الأشياء، بقدر ما يكون هذا العالم هو الذى يُعِدُّ لاستواء الإنسان من حيث إنه إنسانى! بالكيفية التى لصلة الإنسان بالعالم، يحتمل الإنسان- فى كل لحظةٍ – مخاطرةً بالضياع، وبانحطاط وجوده؛ وعندئذٍ لا يعود وجوده يزيد على ذلك الذى للأشياء.

على هذا النحو فإن الإنسان فى موقفٍ من شأنه ألا يكون التحول الفلسفى تامَّ الاكتمال أبدًا، فى هذا الموقف لا يكون للمظهر ظهورٌ مباشرٌ أبدًا، الميتافيزيقا تظل للإنسان "علمًا للظواهر" *une phénoménologie* بالمعنى الحرفى للكلمة، لا تظهر الظاهرة.. لا يَظهَر "ذلك الذى يظهر" من حيث هو مباشرةً، بل ينبغى الكشف عنه! "ذلك الذى يظهر"، يتطلب وساطةً تُلقِى ضوءًا على معنىً يجعله يظهر، يكون الالتباس عقبةً لا قِبَل للإنسان بها. فى آنٍ معًا، يكون الظهور ما به تتاح رؤية الشيء، ويكون ما يحجبها من زَيفٍ (غير مباشر)! كأنما سكن الأشياء جِنِّىٌّ شرير، وأبدًا لا تتاح هى حقًّا! هى دائمًا ثَمَّة، وعلى الرغم من ذلك، ينبغى دائمًا إخضاعها.

هذا الهَمُّ الناشئ عن مثل هذا الموقف، هو ما يُعبِّر عنه توما الأكوينى فى وصفه للقُطبيّة الثنائية لكل فعالية إنسانية. فدائمًا ينبغى التعرف على التحرك "التلقائى" الذى به يتجه الإنسان صوب موضوعاته، ليتطابق بها، ودائمًا ينبغى التنويه بالتحرك الذى به يعود صوب نفسه انطلاقًا من فعاليته، لكى يلحق بمجالٍ "سابقٍ على الموضوعية" *un espace "pré-objectif"* ... مجالٍ يؤسِّس كل موضوعيةٍ؛ من حيث إنها [موضوعيةٌ] إنسانية.

هذا التحرك الثانى، يطلق عليه الأكوينى صفة "التفكير المكتمل" ***redditio in se completa*** [باللاتينية]. فى هذا التفكير يرجع العقل إلى ماهيته[١]. وإنما فى هذا التفكير يكون ضمان الطابع - الإنسانى على وجه الخصوص - لكل فعالية، بإتاحة هذا التفكير بلوغ المعنى الذى يُمَثِّل للمظهر وساطةً ويكشفه. هذا "الضوء الكاشف" الذى للتفكير المكتمل، ليس شيئًا آخر غير ما للإنسان من ماهيته هو، أىْ القدرة الكلية التى هو إياها؛ من حيث إنه عقل ***intellectus*** [باللاتينية]. فى هذ المجال المبدئى يمكن استشفاف ما يسم طراز الميتافيزيقا الذى لدى الأكوينى، هى ميتافيزيقا تتسامى عن أن تكون - بفعل حقائق أبديَّة - ميتافيزيقا لــرؤية الإلـــه، أو للمعرفة. وفى الآن ذاته، هى ميتافيزيقا تطمح إلى تجاوز كل تجريبية. فى عرف الأكوينى أنه ما من "وجودٌ فى العالم" يكون إنسانيًّا تمامًا، إلا على أساسٍ من إمكانيةٍ حقيقيةٍ لتجاوز العالم، وفئات العالم مؤسَّسةٌ على فئةٍ ليست - جذريًّا - من العالم. لكنْ على النقيض من الميتافيزيقيين الذين يبحثون فى المطلق عن المعنى القائم بالوساطة، يؤكد الأكوينى أن هذه الفئة - التى ليست من العالم - هى أفقٌ للعالم يستحيل بلوغه. هذه الفئة هى دائمًا بلا موضـــوع، فاللا متناهـــى لا يَظهَر إلا فى المتناهى. والتفكير المكتمل لا يكون ممكنًا ولا فعّالاً، إلا فى هذا الخروج من الذات الذى هو معرفة موضوعات العالم. وهذا بمثلمـــا أن هـــذا التفكير المكتمل لا يكون بهذه الإمكانية والفعالية، إلا بفعل هذا الخروج من الـــذات. مـــا من أفقٍ، إلا لأن ثَمَّةَ عالَـــمًا. وما من أفق، إلا داخل ذلك العالم. الإنسان هو هذا التجاوز. الإنسان هو القدرة -غير المحدودة- على تجاوز العالم، وعلى تجاوز موضوعات العالم بأجمعها.

---

(١) "المسائل المُتنازع عليها": فى الحقيقة *Q. D. de Veritate II, 9*.

إنما لهذا السبب بالتحديد، توجد مشكلةٌ للُغة الميتافيزيقية. إن كان الوجود يحيل إلى أساسٍ هو مُستعصٍ على الوصف - بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا لأنه "سابقٍ على الموضوعية" *pré-objectif* - فعندئذٍ لن يسع اللغةَ سوى قولِ المظهر المباشر والزيف! لن يستطاع التعبير بالكلمات عن التناهى من حيث هو. يتبيَّن أن اللغة تُسهِم فى هذا الالتباس الأساسى للوجود الإنسانى: إن لم تكن اللغة تقول سوى ما تقوله بوضوح، فإنها لا تقول سوى ما هو بشرىٌ بَشدَّة [أىْ مجرد الوجود المادى للإنسان]. وإن لم تكن اللغة تستهدف سوى العالم، فإنها تترك العالم يُفلِت. لكى يكون القَول حقيقيًا وميتافيزيقيًا، ينبغى له أن يستبين على أساس الصمت! ليست اللغة الإنسانية إنسانيَّةً إلا بكونها أكثر ممّا هى. وعليه فإن اللغة دائمًا مرهفةٌ، هى تظل دائمًا غير مكتملة؛ لأن ما تنطوى عليه من ذاك الذى "هو أكثر"، أبدًا لا يمكن استرداده فى فئات القول. إذ تُختزَل اللغة إلى ما هى إياه موضوعيًا، ففى الحقيقة أنها لا تتحدث!! لا وجود لأىٍّ ممّا تقوله اللغة، ما لم يكن مُستأنَفًا فى امتدادٍ لوجود. عندئذٍ تَذْكر اللغة ما لا تستطيع قَوله بوضوح، وعليه فإن اللغة - على الدوام - منكوبةٌ بأعراضٍ تجعلها مريبةً وملتبسة وخطرة.

فى نهاية الأمر، ينبغى لنا الخروج بأن هذه الضرورة للميتافيزيقا.. هذه الضرورة للتفكير المكتمل، تعنى أن وجود الإنسان نفسه ليس مباشرًا أبدًا، لدى الأكوينى أن الإنسان يصير ما هو إياه سلفًا: الإنسان فى حركةَ المعرفةَ وفى فعاليته عمومًا، هو ما يعرفه وما يفعله. وعندما تتوصل هذه المعرفة - وهذا الفعل - إلى الكشف عن أساس وجوده هو، فعندئذٍ يمكن القول إن الإنسان هو ما هو إياه سلفًا. عندئذٍ يكون وجوده هو، مكتملاً ومُفعَّلاً من قِبَله هو: إنه ما هو إياه، هو من ذاته وبذاته (بالمعنى الفعّال)، ما كانَه فى ذاته. على هذا النحو يصير الإنسان هو وجوده، والإنسان يُشَكِّل وجوده هو، فى فعل التجاوز الذى به يتجاوز العالَـمَ -

بفهمه إياه - لكى يجىء إلى ذاته. بهذا الاسترجاع ترجمة لتعبيرٍ سبق إلىّ استخدامه الفيلسوف هيدجر - وباستخدام ذلك التعبير بمعنى مختلف - يمكن القول إن الإنسان "يَمْثُل" بماهيته *L'homme "este" son essence*[1]. ورغم ذلك فإن هذا "المثول" ليس من شأنه أن يوجَد الإنسان كشىءٍ مكتملٍ نهائيًا. أبدًا لا يكون المتناهى - الذى يوجَد الإنسان فى انفتاحه - للإنسان موضوعًا. والوجود هو - للإنسان - جعله للذات الإنسانية وجودًا فى هذا الانفتاح اللا متناهى، فى مسافةٍ من الذات إلى الذات يستحيل قطعها: الوجود هو هذا وحده وعلى الدوام، وعليه فإن هذا التناهى يظل دائمًا مستعصيًا على الإنسان؛ ولكن الإنسان لا يظل منغلقًا فى التناهى إلى الأبد، ليس الإنسان لا متناهيًا، بل هو متناهٍ؛ على أن الإنسان ليس متناهيًا بمعنى كـــون الشىء مباشرًا، بل يفهم تناهيه ويجعله يوجَد له؛ وهذا هو ما يُدعَى وجودًا إنسانيًا.

إذن فعلينا أن نستخلص أن التفكير هو - للإنسان - إعادة إيجاد موضعٍ لكل موضوع، فى المجال الأصلى الذى يكتشفه التفكير المكتمل، أجل إن علينا أن نستخلص أن التفكير هو فهم كل موضوعٍ باعتباره متناهيًا، على ضوء اللا متناهى

---

(١) يُنظر لمارتن هيدجر *M. Heidegger* مؤلَّفه الذى بعنوان *Introduction à la métaphysique* (الترجمة الفرنسية). باريس (الناشر *Gallimard*) سنة ١٩٦٧. هنا يتعلق الأمر بالفعل *wesen* متخذًا المعنى الفعّال الذى كان له فى اللغة الألمانية القديمة [بينما بات هذا الفعل يحتمل فى اللغة الألمانية الحديثة معانى أخرى، منها "يجعل ملْكَه". أما الفعل الفرنسى *este* الذى اختير لمقابلة ذلك الفعل الألمانى (فى الترجمة التى اقتطف منها المؤلِّف إيف كاتان العبارة الواردة فى المتن أعلاه، والذى قابلناه نحن فى متن ترجمتنا بالفعل "يمثل") فهو يحتمل فى لغته عدة معانٍ، منها "الحضور" - الشامل "المثول أمام القضاء" - و"الادعاء" و"الترافع". أ.ع.ب.].

الذى هو إمكانيةٌ لما نَعْرفه باعتباره "العقل" *intellectus* [باللاتينية]، على هذا النحو فإن صلة الإنسان بالعالم، هى صلة حُرِّيَّة. قدرة المرء على التفكير، هى أساسًا غُدُوُّه حُرًّا... هى تجاوزه كلَّ موضوعٍ فعلى وافتراضى، كى يفهم ذاته ويُؤسِّسها؛ كقدرةٍ على كل شىء.

ينبغى بَعْدُ عدم ارتكاب خطأٍ بشأن هذا الأفق الذى يكتشفه الإنسان أمامه، والذى ليس شيئًا آخر سوى إمكانيته اللا متناهية، وحده التفكير فى هذا الأفق اللا متناهى، هو الـــمُتيح بلوغًا إلى هذا الفهم الأصيل للإنسان، وهذا التفكير هو المتيح ملاقاة الأساس لكلِّ مشروعٍ فلسفى، بالتغلب على الالتباس الذى يشوب كثيرًا ممّا يعاصرنا من صُوَرٍ لعلم الإنسان لا تكُفُّ عن ذكر التعالى ما هو هذا اللا متناهى الـــذى لا يتـــاح أبدًا كموضـــوع؟ أهـــو لا شىء، أمْ نُراه مفهومًا كملْءٍ فيه يلاقى الإنسان ذاته كأنه فى مأمن، بعد أن يكون قد تغلب على ما فى عالمه من تناهٍ؟

لدى الأكوينى أن الوعى بالوجود هو بأكمله موضع تكييفٍ ما للعقل *intellectus* [باللاتينية] من مكانة، فنجده يكتب قائلاً إن "عقلنا يفهم الوجود وفقًا للكيفية التى بها يكتشف هذا [الوجود] نفسَه فى الحقائق الدنيا، التى منها نستمد معرفتنا".(١)

هذا يعنى أن الوجود هو للإنسان دائمًا هذا أو ذاك.. هو كَوْنُه مُعَيَّنًا. إذن فالتفكير فى أفقٍ لا متناه، هو التفكير فيما يمكن أن يكون كل شىء، لكنه ليس فى ذاته مُعَيَّنًا على الإطلاق! إنه التفكير فيما هو ليس فعليًّا على أىِّ نحوٍ كان، وعليه ففى صورة الـــ"لا شىء"– وحدها! – يمكن للإنسان بلوغ اللا متناهى.

---

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى القدرة. الرد على [رقم] سبع *Q. D. de Potentia, 7, 2, ad 7*.

ينبغى البحث فى فكر الأكوينى، من خلال ما يذكره بشأن الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] (كذلك يذكر الأكوينى الهوية المشتركة *ens commune* [باللاتينية]، ومرارًا). بهذا المصطلح، يعنى الأكوينى حقيقة الوجود - كَيْفما تكون موضع التفكير - باعتبارها ما هو مشتركٌ بين الكائنات جميعًا، مُعْتَدًا بهم - بأدق التحديد - من وجهة نظر الوجود هذه. ما هو مشتَركٌ بين الكائنات جميعًا، هو أنها تكون، كل كائنٍ يكون! والوجود *esse* [باللاتينية] الذى لكل كائن، هو وجودٌ تامُّ الكُلِّيَة، كمثل "شكلٍ" عامٍّ للوجوْد *esse formale omnium* [باللاتينية] يُلاقَى فى كل كائنٍ خاص. إلا أن هذا "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية] لا يوجَد فى ذاته! الأكوينى يؤكد أن ما هو مشترك بين عدة كائنات، "ليس شيئًا قد يوجد على مقربةٍ من تلك الكائنات المتعددة (...). وعلى هذا النحو فإن الكائن الحى ليس شيئًا آخر غير سقراط ولا غير أفلاطون ولا غير أىٍّ من الكائنات الحية الأخرى (...). ولسبب أدْعَى بِشِدَّة، أفَلَيْس الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] شيئًا قد يضاف إلى جميع الأشياء الموجودة (...)؟ إن كان الأمر على خلاف هذا، فسيكون الناتج أن يوجد فى أفلاطون - وفى سقراط - عدة كائنات حية، هى الكائن الحى المشترك، والإنسان المشترك، وأخيرًا أفلاطون [أو سقراط] نفسه".[١]

هنا سيكون من اليسير تَبَيُّن النقد الـمُوَجَّه إلى الواقعية الأفلاطونية. إنما لدى الأكوينى يصِحُّ هذا النقد كذلك، متى تعلق الأمر بـ"الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية]. الـمُراد من طرح "الوجود المشترك" كحقيقةٍ واقعة، هو جعلُ فكر الكائن الخاص مستحيلاً، ونَفْىُ ما له من حقيقةٍ تخصُّه وحده. واقع الأمر هو أن ما يشَكِّل هذا الكائن، سيكون "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية]

---

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل السادس والعشرون *C. G. I, 26*.

وقد لحق به ما يضاف إليه من تحديدٍ مُعيَّن، وإن كان (كما يتَّضح) تحديدًا مستحيلاً! وواقع الأمر كذلك هو أن "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية] يُمثِّل - بحكم تعريفه - استبعادًا لكُلِّ تحديدٍ داخلى. ومن ناحية أخرى فمن العبث الْتماسُ تحديدٍ خارج الوجود المشترك، فما أىٌّ ممّا هو خارج الوجود المشترك، سوى عدم. من ثمَّ فإن كان "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية] حقيقيًّا، لَما وُجِد خارجه شىءٌ، ولما أمكن التفكير فى أىِّ شىء؛ بما أن الوجود المشترك نفسه، ليس شيئا محددًا على الإطلاق[(١)].

بالمثل فليس من الممكن البحث عن حقيقة الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] فى الشىء الخاص. ليس ما يوجد فى الشىء الخاص، إلا تحديدات يتضمنها الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] كمُمْكنات، المفهوم المشترك للوجود يعنى إمكانية لا متناهية، وأبدًا لن يكون ما يكـــون.. أبدًا لن يكون الكائن، إلا تحقُّقَ إحدى تلك الإمكانيات؛ بخلاف سائرها جميعًا. الوجود هو القدرة على أيَّة كينونة؛ ولكن كل ما يكون، هو شىءٌ ما.

يضيف نفس الفصل من "مجموعة الردود على الأمم" الذى ذكرته تَوًّا، أن الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] لا يتحقق - واقعيًا - إلا فى العقل. إذن ففى الوسع القول إن الوجـــود المشتـــرك *esse commune* [باللاتينيـــة] ليس إلا فكرة، أو إنه - على وجهٍ أدق - إمكانية الإنسان الحقيقية للتفكير فيما هو أبعد

---

(١) هنا يجوز التساؤل عما إن لم يكن الشك الرهيب الذى ينتهى الأمر بالفيلسوف [الإغريقى السابق على سقراط، فى أوائل القرن الخامس قبل المسيح] بارمنيدس إلى بلوغه، راجعًا إلى أن مفهومه لـــ"الوجود" فى المجال الذى هو وحده حقيقي [مجال الحقيقة فى مواجهة مجال الآراء، وفقا لمذهب ذلك الفيلسوف. أ.ع.ب.] ليس إلا "الوجود المشترك".

من جميع الأفكار. الوجود المشترك هو إمكانية الإنسان الحقيقية لتجاوز الموضوعات جميعًا. وسيظل بعدُ فى الوسع ذكر "فئة" الذهن، وهى فئةٌ لا يمكن - على أىّ نحوٍ - أن تُجْعَل موضوعًا. التفكير وفقًا لهذه الفئة، هو التفكير فيما هو خاوٍ... فيما هو "لا شىء"، وما ليس له - من ذاته - واقعٌ من أىّ نوعٍ كان. هذه الفئة تَسُوقنا إلى فكرٍ مَوضوعُه "لا شىء"، والذى لا يعنى (كما قد يتبادر إلى الذهن) فكرًا لا يفكر! حقيقة الأمر هى أنه يتعلق بتفكيرٍ للفكر فيما يؤسِّسُه ويجعله ممكنًا. إذن فتفكير الوجود المشترك ***esse commune*** [باللاتينية] هو للفكر اللحظة السلبية. إنه اللحظة التى تؤسِّس ما للعقل الإنسانى من تَجاوز، وهذا التجاوز ليس ممكنًا، إلا لأن الوجود المشترك ***esse commune*** [باللاتينية] ليس موضوعًا للفكر؛ فهو "لا شىء"! عندئذٍ لا تكون العاقبة إلا تلك المفارقة الصارخة التى هى أن الفكر الإنسانى لا يفكر فى شىءٍ، ما لم يفكر أولاً فى اللا شىء!!

وعندئذٍ يكون السؤال عما إن كان فى الإمكان تجاوز تلك اللحظة السلبية للفكر.. عمّا إن كان فى إمكان الفكر الميتافيزيقى أن يتجاوز ذلك اللا شىء الذى للوجود المشترك ***esse commune*** [باللاتينية]، لكى يجعل موضوعَ تفكيره ما دعاه الأكوينى "الوجود الباقى، [الذى هو] أشد الاكتمالات كمالاً" ***Ipsum esse subsistens, perfectio omnium perfectionum*** [باللاتينية]؟ بعبارةٍ أخرى أيمكن للإنسان أن **يتخذ موقعه قبالةَ** الوجود، بدلاً من **التفكير فى** ذلك اللا شىء الذى يكشف الوجود؟ هذا التحرك السلبى للإنسان، الذى هو التجاوز: أيمكنه بلوغ أفقٍ حقيقى، بتجاوزه سلبية الفكر، مُحْكِمًا "أنطولوجيا" [علمًا للوجود] إيجابيّةً مُقَدَّرًا لها أن تتطور إلى "ثيولوجيا" [علمٍ للاّهوت]؟

من العسير الإجابة عن هذا السؤال، لكن فى الوسع القول إن تلك اللحظة السلبية التى تؤسِّس الميتافيزيقا، تستلزم فكرًا ينبغى له أن يتخذ موضعه قبالة الوجود؛ وبذا يُحكِم أنطولوجيا إيجابيّة. هذا العلم الإيجابى بالوجود لا يبدو مستحيلاً أصلاً. لكنْ لأن "البحث فى الماهية" *consideratio entis* [باللاتينية] – الذى يتخذ مُنطلَقًا من الفكر الإنسانى – هو على الدوام بحثٌ فى "ماهية الأشياء الـــمُدْرَكة" *quidditas rei sensibilis* [باللاتينية]، فمن المستحيل التفكير فى الوجود من حيث هو؛ ما لم يسبقه تَبَيُّن الهاوية التى تفصل الوجـــود عن الكينـــونة الشيئية (أىْ الكَوْن هـــذا، أو ذاك). للإنسان يكون الوجود (فيما هو أبعد من "الكَوْن هذا") دائمًا وبالضرورة، هو "الكَوْن لا شىء". على هذا النحو فإن الإنسان لا يستطيع بلوغ الـــمَلْء إلا عبر اللا شىء؛ فبدون الإبقاء على هذه المسافة – وعلى هذه السلبية – يكون المتناهِى هو الذى يُعلِن لا متناهيًا، فيما يُعاوِد اتخاذه من اتجاه إلى الوثنية. إذن فلا يوجد فكرٌ إنسانى ليس سلبيًّا، وفكـــر الوجود – إن كان ممكنًا – لا يستطيع الإفلات من هذه السلبية.

إنما للحفاظ على هذه السلبية، ينبغى فهم الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] كفئة انفتاحٍ لا متناهٍ، تلك الفئة التى لا يمكن لأىِّ شىءٍ أن يُدْرَج بها. كذلك للحفاظ على السلبية، ينبغى فهم استحالة التفكير فى الوجود المشترك كموضوع. هذا يبدو بأيّما أهمية للأكوينى، حتى لَيأبَى – بإصرارٍ – مطابقة الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] بالوجود خالصًا ومجردًا. إنما ثمة مَسْعَى متواصلٌ للفكر... ثمة استسلامٌ – ممكنٌ دائمًا – لإغواءِ مصدره ما هو مباشر. واقع الأمر هو أنّه إن أريد – عند بحث الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] – التفكيرُ فى الوجود على نحوٍ مخالفٍ للتفكير فيه داخل سلبية اللا شىء، فعندئذٍ يكون التفكير فى الوجود باعتباره كائنًا؛ لا باعتباره – على وجه

الدقة – وجودًا. لا يكون التفكير فى الوجود، بل فى صلة الوجود بماهية *quidditas* [باللاتينية] مُعَيَّنَة – ومن ثَمَّ مقررة – ستكون نوعًا من ماهية مطلقة وكلية.. تكون الـ"هذا" المطلق الذى لا يكون "هذا" مُعَيَّنًا، بل سيكون مثل كُلِّيَة لجميع التعيينات. عندئذٍ يكون الوجود مفهومًا كموضوع – للموضوعات جميعًا – وْضع ثَمَّة اعتباطًا، فيما هو أبعد من جميع الفئات الوجودية. وعندئذٍ يمكن أن يتاح الوجود، بما إنه يتَضَمَّن – خفيةً – صلةً بماهية كلية؛ ويجرى التفكير فى اللا متناهى بمثلما فى المتناهى تمامًا. فى هذا النسيان للسلبية التى يرجع إليها التعريف بمرتبة الإنسان، يمكن عندئذٍ أن يتأكد علم الوجود باعتباره إيجابيًّا؛ إذ يصير [علم الوجود] ما يدعوه هيدجر "علمَ لاهوتٍ وجودى" *une onto-théologie*. ما هو كائنٌ من وجودٍ مشترك *esse commune* [باللاتينية]، يتجلَّى باعتباره لا متناهٍ ينكشف – على نحوٍ فيه مفارقة – بكيفية المتناهى... ينكشف كماهيةٍ *quidditas* [باللاتينية] مُتَعقَّلة. بجعل الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] موضوعًا على هذا النحو، فمن ثَمَّ يُفترض كائنٌ أسمَى وكُلِّىّ. لكن فى هذا المفهوم بعض التناقض، بما إنه لا توجد ماهية *quidditas* [باللاتينية] إلا وهى مُقَرَّرَة ومتناهية. إذن فمن المستحيل التفكير فى الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] إلا على صورة اللا شىء – كانفتاحٍ خالص – لا على صورة الوجود. وتكون السلبية – من حيث هى – غير قابلةٍ للتجاوز.

إذن فإن كان علمٌ للوجود يبدو للأكوينى ممكنًا، فعلى الدوام يكون ممكنًا بارتكازه على هذه السلبية الجذرية. أبدًا لا نكون على قدم المساواة مع الوجود، وتناهى الإنسان غير قابلٍ للتجاوز، منذئذٍ يكون تأكيد الوجود الباقى، سعيًا إلى إعطاء معنى – بناءً على هذا التناهى، وعلى هذه السلبية – لما يذكره الأكوينى عمّا "هو نفسه الوجود الباقى" *Ipsum esse subsistens* [باللاتينية] من أنه "لا توجد

له ماهية أخرى غير نفس وجوده".[١] المطلق يتاح للتفكير، دون أن يوهَب كموضوعٍ للتفكير أبدًا، على هذا النحو فإن شيئًا لا يُقرِّر - تمام التقرير - تَوَجُّهَ الإنسان إلى المطلق.

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل الخامس والعشرون) [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Non habet quidditatem nisi suum esse* [كما ورد فى] *C. G. I, 25*.

الفصل الخامس

الوجود السياسى

فيما سبق من فصول، قمنا بوصف المقولات التى يعدُها الأكوينى - بوحيٍ من تأملاته فى فكر أرسطو - ما يجعل من الوجود وجودًا إنسانيًا، وأوضحنا أن علم الإنسان إذ يُفهَم على هذا النحو، فهو يضع موضع التنفيذ مشروعًا ميتافيزيقيًا. هذا المشروع هو لعلم الإنسان بمثابة وجهه الآخر، السلبى. إن لم يؤخذ هذا البعد الميتافيزيقى فى الاعتبار، سيكون وجود الإنسان كوجودِ أىٍّ من الأشياء. ولدى الأكوينى أن الإنسان لا يحقق ماهيته إلا فى انفتاحٍ لا متناهٍ على الوجود، ولكن الوجود لا يُستوعَب أبدًا باعتباره وجودًا: دائمًا يكون الوجود - للإنسان - وجود الكائن، ودائمًا يجرى التفكير فى الوجود - وبلوغه - باعتباره الأفقَ لفكر الكائن ولتجربته، وعليه فلكى يتحقق الإنسان فى هذا الانفتاح على الوجود، فهو - على الدوام - يُحال إلى العالَم، وما يجريه [هذا الإنسان] فى العالم من أفعال.

لكن لدى الأكوينى أن هذا الوجود للإنسان لن يكون إنسانيًا بالتمام والكمال، ما لم يكن كذلك وجودًا سياسيًا. معلومٌ أن هذا البعد السياسى للوجود الإنسانى، هو الموضوع الأساسى لهذه الدراسة. وهذا حتى إن كان موضوع البعد السياسى للوجود الإنسانى - الذى نجعله فى هذه الدراسة أساسيًا - من بين معالم فكر الأكوينى التى تُعرض - فـــى كثير من الأحيان - باعتبارها ثانوية، أو على الأقل

لا تحظَى بكثيرٍ من الدراسة. فى الأبحاث المكرسة للقديس توما، يتم إبرازَ نظرياته الكبرى فى علم اللاهوت أو الميتافيزيقا أو الأخلاق، لكــن مَن يفعل هــذا يغفــل ما للأكوينى من فكرٍ سياسيٍّ أصيل، وهو فكرٌ يضع إسهام القديس توما فى علم الإنسان موضع التنفيذ. كذلك فإن من يفعل هذا يتناسَى أن هذا التفكير السياسى هو جانبٌ أساسى من فكر القديس توما. أحيانًا يكون تناول الدارسين لهذا الموضوع، كأن الأكوينى يسترجع نظريات أرسطو فى السياسة ولا غير. هذا فى أفضل الأحوال، أمّا فى أسوَئها فكأن الأكوينى ينصاع - بلا نقاشٍ ولا تبديل - لما عرفه عصره من فكرٍ سياسىٍّ هدفه إنصاف مسيحية العصر الوسيط، المزدهرة عندئذ. وكثيرًا ما تنشأ عن هذا التناول مناهج غير مقطوعٍ بصحتها، قوامها تجميع نصوصٍ للأكوينى هى خارج كل سياق.. نصوصٍ هى فى أغلبها مقتطفات من أقوال الأكوينى، يَظهَر فيها بمظهر المساند لآراء لا تجد لها اليوم سندًا.. آراء موضوعها التعذيب وعقوبة الإعدام والحرب.. إلخ[1]. وتُفتقَد رؤية مدى التماسك فى فكر الأكوينى، الساعى - فى تحليله للبعد السياسى للوجود الإنسانى - إلى إحكام علمٍ للإنسان يكون علمًا عمليًّا؛ يضع موضع التنفيذ المبادئ الكبرى لعلم الإنسان النظرى، تلك التى عَرضتُها فيما سلف من الدراسة.

لكن هناك ما هو أهم! أن فى هذا الإغفال لما لفكر الأكوينى من بعدٍ سياسى، قِلّةَ علمٍ بهذا الفكر نفسه. وواقع الأمر هو أنه إن كان على الإنسان أن يؤسِّس

(١) لاستيضاح ما ذكرناه، يُرجع إلى المجموعة الصغيرة من منتخباتٍ من النصوص السياسية للقديس توما الأكوينى، والتى أعدها دنى ديرو *Denis Dureau* وصدرت حديثًا بعنوان *Petite Somme Politique* فى باريس (الناشر *Pierre Téqui*) سنة ١٩٩٧. وبالمثل يتضمَّن هذا العمل ترجمة جديدة لنص *De Regimene principum* ["فى النظام الأساسى.."، المذكور فى ختام القائمة الواردة فى مستهل الترجمة باختصارات عناوين مؤلَّفات القديس توما الأكوينى].

إنسانيته في صلته بالإلـــه وبالآخرين. فيلوح أن هذا يَسْهُلُ إيضاحُه نسبيًا. وكثيرًا ما يقام بهذا الإيضاح، عن طريق تحليلِ ما للوجود الإنساني من أبعاد لاهوتية وميتافيزيقية وأخلاقية. لكن هذا الذي يؤسِّسه الإنسان ويفوز به، ينبغي أن يتحقق في جميع ما في العالم من وساطات، ويقول الأكويني: في جميع ما للإنسان من موضوعات، بما يشمل أشدَّها إعتامًا واستعصاءً على الفكر - شأن الجسد والجنس والعمل، وما هو سياسي. وكيفيةُ تفكير الأكويني في البعد السياسي للوجود الإنساني، تبدو لي نموذجا دالاً على مسيرته. من حيث إن ما هو سياسي يضع موضع التنفيذ مفاهيم مُتَشَعِّبَة للغاية - كمفاهيم "المجتمع" و"الدولة" و"السلطة" و"الحرية" و"الالتزام" و"الصالح العام".. إلخ. - وكذلك من حيث إن ما هو سياسي يَظْهَر باعتباره أبعد المجالات عن الذاتية... يظهر باعتباره موضع خُسرانها، فعليه يكون بأهميةٍ بالغةٍ إظهار ما يُخاطر به الإنسان في هذا المجال - دون انقطاع - من خسرانه النفس، الأكويني يعتقد أن الإنسان يحقق إنسانيته، وينبغي أن يحققها.

يعتقد الأكويني - في أثر أفلاطون وأرسطو، وبرفقة العديد من معاصريه - أن مجال ما هو سياسي ليس مجالاً ثانويًا ولا عارضًا، وأنه ليس في الإمكان التعرض لذكر الإنسان بصواب، دون الاعتداد بوجوده في وطن [أيْ في كيانٍ سياسي]. في عرف القديس توما أن الفلسفة السياسية ضـــرورية بمثلما الأخلاق أو الميتافيزيقا، وهذا لسببٍ حاسمٍ هو - كما يقول "الفيلسوف" [أرسطو] - إن الإنسان أساسًا كائنٌ سياسي.

ينبغي الإلحاح على كيفية فهم الأكويني بيانَ أرسطو هذا، لدى القديس توما أن الحياة الاجتماعية والوجود السياسي، لا يتأدَّيان إلى اقترانهما بكينونةٍ شخصية وفردية، سالفة الوجود على هذا البعد الاجتماعي والسياسي.. أقول إنهما لا يتأديان

إلى هذا الاقتران، من الخارج وفى أجَلٍ لاحق. إنما الحياة الاجتماعية لدى الأكوينى، لا يمكن فهمها كأنها "تَحَسُّنٌ" *melius esse* [باللاتينية] يطرأ على فرد معزول؛ فيُقَوِّم ما فيه من ضعف (على هذا النحو لا يمكن أن يكون المجتمع تحققًا لِعَقْد!)، بل على العكس لا يَتَصَوَّر الأكوينى أىَّ تعارض – أو تعاقب أو تناظر – بين الوجود الفردى والوجود الاجتماعى. متى وُجِد الإنسان، فبالمثل قد وجد نظام اجتماعى وسياسى. إنما لا يصير فى إمكان الإنسان أن يُحقِّق جميع الإمكانات الكامنة التى تجعل منه شخصًا إنسانيًّا، إلا فى وجودٍ جُعِل اجتماعيًّا *une existence socialisée*؛ لا بِتحاشِى ذلك الوجود. "الإنسان بطبيعته حيوانٌ اجتماعى" *Homo est naturaliter animal sociale* [باللاتينية][1]. الأكوينى يلتزم برأى أرسطو، بلا تحفظ. المجتمع "داخلىٌّ" بالنسبة إلى الإنسان *La societé est "intérieure" à l'homme*. المجتمع جزءٌ من ماهية الإنسان، وهو أصلاً إنسانى. والإنسان الذى قد يعيش فى عزلةٍ – منكفئًا على ذاته – لن يكون إنسانا بالتمام والكمال، بل ووفقَ رأى أرسطو على الدوام، هو "إما كائنًا فاسدًا، وإما كائنًا يفوق فى قدرته البشر".[2]

---

(١) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الأول. الفصل السابع: "بما أن الإنسان بطبيعته مجعولٌ لكى يعيش فى وطن". *Aristote, Ethique à Nicomaque, I, 7, 1097 b*.

(٢) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول. الفصل الثانى *Aristote, Politique, I, 2, 1253 a 4* [وفى ترجمة أحمد لطفى السيد لمؤلَّف أرسطو إلى العربية عن الترجمة الفرنسية لـ"جول برتلمي سانت هيلير" *Jules Barthélemy-Saint-Hilaire* – فى طبعة محْدثة نشرتها فى مصر الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ – ترد عبارة الفيلسوف الإغريقى بصيغة أخرى، هى "إنسان ساقط أو إنسان أسمَى من النوع الإنسانى". (ص ٩٦). والمقابل الوارد فى المتن أعلاه، ندين به للأستاذين د. جبور عبد النور ود. سهيل إدريس فى معجمهما "المنهل". بيروت (الطبعة السادسة، دار الآداب ودار العلم للملايين) سنة ١٩٨٠، ص ٧٦١ فيما يخص كلمة *perverti* وص ٩٨٩ فيما يخص كلمة *surhumain*)، بشىء من التعديل (إذ يرد

فى العديد من نصوص الأكوينى، يتضح أنه بهذا المعنى فهم ما للمجتمع من سمة "طبيعية"، سلفا يرفض هو نظريات "الإصلاحيين" الذين سيُعدُّون الحياة الاجتماعية من بين المعطيات التاريخية الخالصة، إذ ترتبط بوضع الإنسان كمرتكب للخطيئة. "الإنسان حيوان اجتماعى، لدرجة أنه [حتى] في حالة البراءة [السابقة على الخطيئة الأولى]، لَكان الناس قد وُهبوا حياةً اجتماعية".(١) إذن فإن "الاجتماعية" *La socialité* هى بُعدٌ يُشكِّل الإنسان، وينبغى الاهتداء إليه فى جميع الأشكال التاريخية التى قد يتخذها الوجود الإنسانى، قد يطرأ تغييرٌ على المجتمعات فى صورها الملموسة، أمّا "المجتمع" فإنه يظل باقيًا. يقول الأكوينى بَعدُ إن الحياةَ الاجتماعية نعمةٌ لا يستطيع الإنسان الاستغناء عنها، ونجده يكتب قائلاً إنه "بما أن الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعى، فهو بحاجة إلى معاونة الآخرين من بنى الإنسان له، كى يبلغ غايته".(٢) كما نقرأ له – فى موضعٍ آخر – قَوْلَه: "لكنْ بين جميع تلك

لديهما مقابلُ الكلمة الأخيرة، بصيغة "فائق قدرة البشر". وقد آثرناه فى ترجمتنا على كلٍّ من صياغة الأستاذ أحمد لطفى السيد والمقابل الآخر الذى اقترحه واضعا "المنهل"، وهو الكلمة المنحوتة "فَوْبشرى"!) والأصل الفرنسى للعبارة على نحوِ ما اقتطفها المؤلِّف (إيف كاتان) فى متنه، هو *ou bien un être perverti ou bien un être surhumain*، علمًا بأن الترجمة الحرفية لكلمة *perverti* الفرنسية هى "مُفسَد" لأنها اسم نائب الفاعل من "أفسد" *pervertir*. وفى هذه الحالة تكون كلمة "فاسد" هى المقابل للكلمة الفرنسية *pervers*. أ.ع.ب.].

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السادسة والتسعون. البند الرابع *S. T. 1 a. q. 96. a. 4*.

(٢) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الثالث. الفصل السابع عشر بعد المائة [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو: *Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum finem amplius*. [كما ورد فى *C. G. III, 117*.

الخيرات التى يتاح للإنسان الانتفاع بها، هم الآخرون من بنى الإنسان الذين لهم المقام الأول. واقع الأمر هو أن الإنسان بالطبيعة حيوانٌ اجتماعى".[1]

هذان النصّان - المثيران للاهتمام وذوا الدلالة - يحيلان إلى نفس المقتطف من أرسطو[2]. بِعَزل هذين النصين عمّا هما فيه من سياق، يمكن تفسيرهما بمعنى

---

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الثالث. الفصل الثامن والعشرون بعد المائة. فى المستهل [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii hominis. Homo enim naturaliter est animal sociale* [كما ورد فى] *C. G. III, 128, début*.

(٢) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الأول. الفصل السابع *Aristote, Ethique à Nicomaque, I, 7, 1097 b*. [وفى ترجمة *Jean Voilquin* إلى الفرنسية لمؤلَّف أرسطو ذاك، تلك الترجمة المصحوبة بنشرة كاملة للأصل اليونانى لمتن العمل (والتى اختار لها واضعها عنوان *Éthique à Nicomaque* وليس *Éthique de Nicomaque*) والصادرة من باريس (نشر *Garnier*، د. ت.)، ترد العبارة التى يشير إليها المؤلِّف إيف كاتان فى المتن أعلاه فى ص ٢١، ونصها من الترجمة الفرنسية هو: *puisque, de par sa nature, l'homme est un être social* أى: "بما أن الإنسان بطبيعته كائنٌ اجتماعى". وترتيب العلِّيَّة المفهوم من كلمتى "بما أن"، راجع إلى بداية الفقرة (وهى السادسة فى ترقيم هذه النشرة، الواضح أنه مختلف عن ترقيم النشرة التى يرجع إليها المؤلف)، حيث يقول أرسطو إن "واقع الأمر هو أن الخير الأسمى يكتفى بنفسه، وفقًا للرأى الشائع، ونحن عندما نستخدم هذا التعبير، نعنى أنه ينطبق لا على الفرد وحده - مزاولاً حياةً منعزلة - بل بعدُ على الآباء والأنجال، وبكلمة واحدة على الأصدقاء والمواطنين، بما أن الإنسان بطبيعته كائنٌ اجتماعى" *Le bien suprême, en effet, selon sa nature, se suffit à lui-même. Et quand nous nous exprimons ainsi, nous entendons qu'il s'applique non pas au seul individu; menant une vie solitaire, mais encore aux parents, aux enfants, et, en un mot, aux amis et aux concitoyens, puisque, de par sa nature, l'homme est un être social*. هذا وإن كنّا فى الهامشين السابقين قد أوردنا الأصول اللاتينية لعبارات القديس توما - جريًا على عادتنا فى الترجمة إلى العربية لما يترجمه المؤلف من اللاتينية إلى الفرنسية، مع تكرار الأصول اللاتينية متى احتفظ هو بها - فمن اللائق فى هذا الهامش أن نورد الأصلين الفرنسيين للعبارات التى ترجم بها المؤلف

فردى وأخلاقى خالص؛ فى إطار نظرية نفعية للصلة بالغير؛ ليكون الآخرون من بنى الإنسان مجرد وسيلة وُضِعَتْ تحت تصرف فردٍ يعيش من أجل نفسه – ويجد فى غيره من الناس المصادر اللازمة لبلوغه غايته الفردية على نحوٍ أكثر ملاءمة – وفى خدمة ذلك الفرد. لكن هذا ليس موضع تفكير الأكوينى، لذا نجده يذكر نص أرسطو مرتين. ما يستشعره الإنسان من احتياجٍ للغير، والاستفادة التى يجنيها من الآخرين من بنى الإنسان، ليس مرْماهما مجرد"تَحَسُّنٌ" *melius esse* [باللاتينية]. إنما يشكِّلان الإنسان ذاته. الإنسان فى حاجةٍ إلى الآخرين من بنى الإنسان، لكى يوجَد؛ لا لمجرد أن يوجد على نحوٍ أفضل.

هذا سيواجَه باعتراضٍ فحواه أنه لا يحل المشكلة، ففى نهاية الأمر تَدَّعِى الفردية نفس الادعاء: فإنما لتحقيق الفرد غايته، يضطر هو إلى اللجوء إلى الآخرين، هذا الاعتراض يُجْمِل جميع ما يُلاقَى من مشاكل فى دراسة الصلة بين الفرد والمجتمع، وهو يبدو مرتكزًا على معضلةٍ غير قابلةٍ للحل: فإمّا أن يكون الفرد هو ما يُعَدُّ غايةً، ويكون للمجتمع دورٌ نفعى؛ بإتاحته للفرد تحقيق تحقيق غايته الأســاسية. وإمّا أن يكون المجتمع هو الذى يحظَى بالتمييز، ويوضع كُلُّ ما هو فردىٌّ – من قيمٍ أو غايات – فى خدمته.

أقوال القديس توما، وهما *Puisque l'homme et par sa nature un animal social, il a besoin d'être aidé par les autres hommes pour atteindre sa fin* فيما يخص الهامش الخامس، و *Or, parmi tous ces biens qui se présentent à l'usage de l'homme, les autres homes tiennes la pemière place. L'homme est, en effet, par nature un animal social* فيما يخص الهامش السادس. ويسترعى الانتباه استخدام القديس توما لكلمة "حيوان" فى حين ترد فى الترجمة الفرنسية لنص أرسطو التى رجعنا إليها كلمة "كائن"، ممّا يستلزم مزيدًا من البحث فيما إن كان هذا تدقيقًا من جانب القديس توما – باعتبــار أن الحيــوان كائنٌ حــى لا مجرد كائن – أو إن كان قد راعى سبْق أرسطو إلى هذا، فى الترجمات اللاتينية لنصوصه التى رجع الأكوينى إليها، أو حتى عن خشية من القديس توما أن تفهم كلمة "الكائن" *esse* فى اللاتينية بمعناها الآخر الذى هو "الوجود". أ.ع.ب.].

هذه المعضلة لا تتراءى أبدًا فى فكر الأكوينى، لسبب أساسى هو أن مفهوم الفرد والمجتمع لديه لا يتيح طرح مسائل على شاكلتها. حقًا إن الأكوينى يعلن أن المجتمع مُهَيَّأٌ لخدمةِ ما للفرد من غاية، لكنه يؤكد أن الفرد هو للرابطة الاجتماعية كمثلما الجزء للكل، فإن لم تكن هاتان التسميتان - "الفرد" و"المجتمع" - إلا حَذَى مسألة غير قابلة للحل، فهذا لأنهما- فى عرف الأكوينى - تسميتان مختلفتان لحقيقة واحدة؛ لا توجد معضلة حقيقية إلا متى عُدَّ الفردُ والمجتمعُ حقيقيتين متميزتين الواحدة منهما عن الأخرى، وخارجيتين الواحدة منهما بالنسبة إلى الأخرى، وبالتالى عُدَّ الصالح الفردى والصالح العام على نفس الشاكلة. إلا أن الأكوينى يعتقد العكس تمامًا ويؤكده: الوجود الاجتماعى عنصرٌ ينتمى إلى ماهية الوجود الإنسانى ذاتها، والإنسان - أو "الشخص الإنسانى" - لا يكتمل حقًا إلا باندماجه فى مجتمعٍ سياسى. إذن فليس فى الإمكان معارضة غاية المجتمع وصالحه بغاية الفرد وصالحه. ما من شكٍّ كبيرٍ فى ضرورة تمييز التهيؤين الفردى والاجتماعى أحدهما عن الآخر، لكنهما داخليان الواحد منهما بالنسبة إلى الآخر.

هذا التفسير يؤكده كَمٌّ عديدٌ من النصوص التوماوية. الأكوينى يؤكد أن الإنسان لا يمكن أن يوجد واقعيًا إلا فى واقعٍ سياسى، ويكتب قائلاً إن "واقع الأمر هو أنه بما أن الفرد جزءٌ من الجمع، فإن كل إنسان - فى ذاته، وبكل ما يمتلك - ينتمى إلى الجمع".[1] ولهذا السبب فإن الفرد لا يبلغ غايته، إلا بمواظبته على ما للمجتمع السياسى من غايةٍ؛ لذا فإن الأكوينى يكتب قائلاً كذلك إنه "عند سعى المرء

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى، المسألة السادسة والتسعون. البند الرابع [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Cum unus homo sit pars multitudinis quilibet homo, hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis sicut et quaelibet pars id quod est totius* [كما ورد فى] *S. T. 1a2ae, q. 96, a. 4*. يُنظر كذلك القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند الخامس، والمسألة الرابعة والستون. البند الخامس *2a2ae, q, 58, a 5 ; q. 64, a. 5*.

إلى الصالح العام للجمْع، فبالتالى يكون – تبعًا لهذا – سعيُه إلى ما يشمل صالحه الخاص. وهذا لسببين، الأول هو أن الصالح الخاص لا يمكن أن يوجد دون الصالح العام للأسرة أو للمدينة أو للمملكة (...). أمّا السبب الثانى فهو أنه بما أن الإنسان جزءٌ من الدار ومن المدينة، فعليه أن يعتَدّ بما يصلح له من خير، تبعًا لما يُحرص عليه نسبيًا لصالح الجمع. واقع الأمر هو أن التَهْيِئة السليمة للأجزاء تُستَمَدُّ ممّا لها من صلة بالكل".[١]

ما يمكن استخلاصه إذن هو أن الفرد لا يمكن أن يكون هو ذاته مُرادًا لذاته، ما لم يكن مراده بحكم هذا هو المجتمع السياسى كذلك؛ وفى نفس الوقت!

ورغم ذلك، فعندما يَنشُد الأكوينى فى الإنسان نوعًا من مُرادٍ للمجتمع، ينبغى لنا ألا نفهم من هذا أنه يجعل من المجتمع السياسى واقعًا تعاقديًا ***une réalité contractuelle***. فى مُتابعة الأكوينى لأرسطو على طول الخط[٢]، يبدو له نزوع الإنسان إلى المجموع – أو مراده إياه – طبيعيًا بأدقّ معانى الكلمة.. يبدو له هذا

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة السابعة والأربعون. البند العاشر. الرد على الاعتراض الثانى [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: ***Ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum propter duo : primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi [...] ; secundum quia cum homo sit pars domus vel civitas, apportet quod consideret quid sit bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim disposito partium accipitur secundum habitudinem ad totum***. [كما ورد فى ***S. T. 2a2ae, q. 47, a. 10. ad 2um***]. يُنظر كذلك القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند الخامس: "كل ما هو لصالح الأجزاء، يُنتظَم وفقًا لما هو لصالح الكل". [طبق الأصل اللاتينى من ***Quodlibet bonum parties est ordinabile in bonum totius***] ***2a2ae, q. 58, a 5***.

(٢) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول. الفصل الثانى ***Aristote, Politique, I, 2, 1253 a 2-18***.

النزوع – أو هذا المراد – كأنه ما يمكن أن يوصف بَعدُ بأنه بنيةٌ مُشكِّلةٌ لماهية الإنسان. من ثمَّ ينبغى الرجوع إلى نصٍّ بالغ الأهمية من "المجموعة اللاهوتية"! فى ذكر الأكوينى للقانون الطبيعى، نجده مُتجشمًا إلقاء الضوء على أعمق نزعات الإنسان: تلك التى يشارك فيها الكائنات جميعًا، ثم تلك التى يشارك فيها الأحياء جميعًا، وأخيرًا تلك التى ينفرد بها؛ والتى بفعلها يتم تعريفه باعتباره إنسانيًّا على وجه الخصوص. وهذا عندما كتب الأكوينى قائلاً إنه "يوجد فى الإنسان نزوعٌ طبيعىٌّ إلى الخير، وفقًا لطبيعته ككائن عاقل؛ تلك الطبيعة التى اختصّ بها، من ثمَّ فإن له نزوعًا طبيعيًّا إلى معرفة الحقيقة عن الإلـــه، وإلى الحياة فى مجتمع"[(١)].

هذا النص اللافت للنظر بما فيه من تكثيف، يوجز فكرةً طالما تَمسَّك بها الأكوينى. المطروحُ للبحث ثَمة، هو فلسفةٌ بأكملها.. فلسفةٌ فيها يتحقَّق الإنسان فى صلته بالآخر وبالإلـــه، دون أن ينشأ عن هذه "القطبية الثنائية" أىُّ تناقض؛ بما أنه كذلك يكون – على نفس النحو تمامًا – تحقُّق الإنسان واقعيًّا كإنسانٍ إنسانى. هذه النظرية فى الوجود الاجتماعى للإنسان، ليست – لدى الأكوينى – سوى تطبيقٍ لنمطٍ كلِّىّ يتحقَّق فـــى الكائنات جميعًا: "تهيُّؤ الأشياء يَتَمثَّل بملْمَحين اثنين".[(٢)]

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الرابعة والتسعون. البند الثانى [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam ratoinis, quae est sibi propria : sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societas vivat* [كما ورد فى] *S. T. 1a2ae, q. 94, a 2*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الحادية والعشرون. البند الأول. الرد على الاعتراض الثالث [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Est duplex ordo considerandum in rebus* [كما ورد فى] *S. T. 1a, q. 21, a. 1, ad 3um*.

و"كل الكائنات التى مصدرها الإلـــه، مُهيَّئةٌ فيما بينها وبالنسبة إلى الإلـــه"[1]. الأولى من هاتين التهيئتين متلازمة بالعالَم؛ بتلك التهيئة يكون العالم عالـــمًا، وبالثانية يكون استحداث بعـــد مُتعالٍ. إذن فـــإن للإنســـان صالحيـــن مختـــلفين لا يتعارضان فيما بينهما إطلاقًا، كلٌّ من الاثنين يتباين عن الآخر، وكلٌّ منهما يتيح للآخر إمكانًا: أولهما الصالح "الموجود فى الأشياء ذاتها" *in ipsis rebus existens* [باللاتينية]، وثانيهما الصالح "الخارجى بالنسبة إلى الأشياء" *a rebus separatum* [باللاتينية]. الأول هو اكتمال العالَم الـــمُهيَّئ والـــمُوحَّد، والثانى مُشَكِّلٌ بفعل إحالة هذا العالم إلى الإلـــه – الخارجىّ عن العالم – باعتبار الإلـــه هو الخير الموضوعى، وهو الغاية الموضوعية[2]. فى هذا المقام لنا أن نُجْمِل بقولنا إن للعالم فى مجموعِه – لدى الأكوينى – قيمة الوساطة: العالم هو التهيئة التى تُوحِّد الخليقة، أما الإلـــه فيُعَدُّ التهيئة التى تُوحِّد العالم.

هذه النظريات الأساسية تُفْضِى مباشرةً إلى الإقرار بإمكان السياسة وبضرورتها، بكل من معنيَى هذه الكلمة؛ أىْ كممارسةٍ وكعلمٍ سياسى. إذ يتبنَّى الأكوينى ما فى مذهب أرسطو من "طبيعية"، وبتأكيده على هذا "الخير الموجود فى الأشياء ذاتها" *bonum in ipsis rebus existens* [باللاتينية] وعلى هذه "التهيئة للأشياء وفقًا لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية]؛ فهو يَعِى تمامًا أنه يتباعد عن الفكر الأوغسطينى. صحيحٌ أن اعتقاد أوغسطين هو أن اكتمال

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والأربعون. البند الثالث [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Quaecumque sunt a Deo ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum* [كما ورد فى] *S. T. 1a, q. 47, a. 3*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية والعشرون. البند الرابع *S. T. 1a, q. 22, a. 4*، والمسألة الثالثة بعد المائة. البند الثانى *q. 103, a. 2*.

الإنسان ليس فى فرديته وحدها، بعيدًا عن وساطة الوجود الجماعى، لكن لدى أوغسطين، لا يُمثِّل هذا البعد الجماعى مستوى مُعَيَّنًا؛ يتطلب ما هو أصيلٌ من ممارسة وتَعَقُّل. ليس المجتمع شيئًا *res* [باللاتينية] بل إشارة *signum* [باللاتينية]... إشارة إلى حقيقةٍ متعالية. يستحيل أن يحقق المجتمع نظامًا ووحدة متلازمة: لكى يَكُون المجتمع ما هو، يجب أن يكون أكثر ممّا هو! إنما هو بوحىٍ من مُعتقد القديس أوغسطين الناشئ عن اعتناقه فلسفة "الفيض" *la philosophie émanatiste*، ما كان من انسياق ذلك الفيلسوف إلى التأكيد على أن المجتمع لا يمكن أن يتشكل إلا فى اندماجه داخل تلك الرابطة الروحية التى هى "الكنيسة" – وبفعل هذا الاندماج – وكذلك إلى التأكيد على أن السلطة السياسية – الـزمنيـة والدنيوية – لا تستمد مشروعيتها إلا من السلطة الروحية، وأخيرًا إلى التأكيد على أنه ما من وجودٍ لفلسفةٍ سياسية، بل لعلمٍ لاهوتٍ سياسى فقط. الأكوينى يرفض هذه النظرية وما ترتكز عليه من ميتافيزيقا، عارضًا إياها كخطأٍ راجع إلى أفلاطون، يُلاقَى كذلك لدى "عددٍ ما من الآخرين، و[لدى] بعض الهراطقة المحدثين".(١)

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الخامسة والستون. البند الأول [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *quidam alii et quida alii moderni haeritici* [كما ورد فى] *S. T. 1a, q. 65, a. 4*. هذا وأن من العسير ألا يخطر بالبال أن تلك الأوغسطينية التى رفضها الأكوينى، هى بالفعل ما نلقاه فى أيامنا هذه فى بعضٍ من ضروب النقد الـمُقلّل من قيمة السياسة، عبر سعْى جاهد إلى إحلال نوع من ميتافيزيقا المشاركة – أو ميتافيزيقا الحب – محل هذه السياسة "السياسيَّة" بأكثر مما ينبغى! عندئذ يكون التأكيد على أن الصعيد السياسى غير ثابت، وأنه ينبغى إيثار إصلاحٍ للضمائر – مُستبعدٍ لكل ممارسة سياسية – على هذا الذى هو مُتَقَلِّب [الصعيد السياسى]؛ لكى تغدو السياسة عندئذ مشروعًا غير قابل للتحقيق، لا يتمتع بأىِّ نصيبٍ من الحقيقة. وعندئذ فإن مجرد مشروعٍ سياسى يكون خطأً نظريًا وممارسة تنسب الوجودَ إلى ما هو فى ذاته غيرُ جوهرى: ما هو سياسى أقل مما هو إنسانى، وما هو إنسانى أكثر مما هو سياسى.

لكنْ بتباعد الأكوينى عن الفكر الأوغسطينى على هذا النحو، فإنه كذلك يسبق إلى رفض النظريات التى ستظهر بعده فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر. واقع الأمر هو أنه سيكون من الخطأ الشديد فهم فكر الأكوينى بناءً على صُوَر علم الإنسان "الاسميَّة" [نسبة إلى الفلسفة الاسمية *Le nominalisme*] أو بناءً على تلك الناتجة عن العلم اللاحق على مكتشفات جاليليو. صحيحٌ أن تلك الصور من علم الإنسان، قد أقرَّت بوجود "نظامِ الأشياء وفقًا لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية]؛ لكن تلك الصور تراجعت عن اكتشافِ ما فى هذا النظام من عمقٍ ميتافيزيقى: لا تعود التهيئة الملازمة للعالم هى تهيئة الخليقة للإلـــه، بل العالَم هو عالَم العِلْم ولا شىء غيره. "النموذجية" التى كانت تتيح لأوغسطين "افتداء" الجماعة السياسية بإسباغ دلالةٍ متعاليةٍ عليها، كفَّت عندئذ عن أداء دورها؛ ولا تعود أيَّة صلة بين العالم المخلوق والقيم المتعالية، من الممكنات. وبالتالى فإن أيَّة صلةٍ طبيعية وعضوية بين الإنسان والإنسان الآخر، لم يعد لها وجود. على حد قول دونس سكوت ببالغ الصواب، فإن الإنسان "عزلةٌ قصوى" *ultima solitudo* [باللاتينية]. منذئذ لا يكون ممكنًا فهم ما هو سياسى بمعانٍ "إراديَّة" *en termes volontaristes* [نسبةً إلى "الإرادية" *volontarisme*، وهو المذهب القائل بإن الإرادة تتدخل فى كل قرار] ونفعية: الإنسان لا تُفرض عليه الحياةُ فى مجتمع، إلا بإلزامٍ لا عقلانى. الحياة حدثٌ غير مفهومٍ، لا يَظْهَر أبدًا كتفعيلٍ لماهية الإنسان؛ وما يَدْعَى التفكير السياسى ينفصل تمامًا عن علمِ الإنسان (إذْ صار مستحيلاً وبلا جدوى)، ويقتصر - دونما حاجـــةَ إلـــى أىِّ تَدَخُّل - علـــى دراسات استراتيجية لواقع العيش سويًّا، بما يلائم كُلَّ امرئٍ[١].

---

(١) فى ظنِّى أنه ينبغى هنا التأكيد على كون المجتمع السياسى الحديث قد تأسس فى نفس اللحظة التى شهدت اعتبار العقل الغربى نفسه غير قادر على فهم حقيقة الوجود المشترك كأحد العناصر الأساسية للوجود الإنسانى للإنسان، وفى اللحظة التى شهدت تَقَبُّلاً أعمى لتلك الحقيقة - حقيقة العيش سويًّا - كحتميةٍ أو كقَدَر. وعلى هذا فإنه ممتازٌ - ومنطقىٌّ للغاية -

كان هدف هذه الملاحظات القليلة – التقريبية بأكثر مما ينبغى – التشديد على أهمية نظرية الأكوينى الخاصة بـــ"نظام للأشياء وفقا لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية] يجب ألا يُختزل إلى "نظامٍ للأشياء وفقا للإلـــه" *ordo rerum ad Deum* [باللاتينية]، ولا إلى نظامٍ ليس إلا علميًّا، إنما هو نظامٌ له دائمًا بعدٌ ميتافيزيقى. وبتطبيق هذه النظرية على الإنسان الذى هو الكائن السياسى أساسًا، فدلالتها هى وجود مجالٍ مُعيَّن لتطبيق العلم السياسى والفعل السياسى، ومن دلالاتها ضـــرورةُ ممارسة كلِّ ذلك الذى هو سياسىٌّ – من علمٍ ومن فعل– فى ذلك المجال.

إذن فمن المستحيل فصل ما هو سياسى عمّا هو ميتافيزيقى (ولا عمّا هو دينى)، لأنه فى هذه الحالة لن يعود فى الذاكرة أن التهيئة الـــمُلازمة للعالم، هى وساطة تربط الإنسان بالإلـــه، لكنْ كذلك يستحيل إنكار ما لكلٍّ من التهيئتين من خصوصية، ولا إنكار ضرورة التمييز بينهما.

يبدو أن الأكوينى قد تَبيَّن بوضوحٍ أنه لا يمكن فهم ما بين التهيئتين من وحدة، ما لم يتم – أولاً وفى نفس الوقت – التفكير فيهما باعتبارهما متباينتين ومختلفتين الواحدة منهما الأخرى. تقرير مستوى مُعَيَّنٍ مرتبطٍ بما هو سياسى، هو تقريرٌ يعنى – فى آنٍ معًا – أن هذا المستوى يُشكِّل موضوعًا شكليًّا غير قابل للاختزال إلى أىِّ موضوعٍ آخر – ويتطلب نمطًا بعينه من التفكير والتَعقُّل، كما يتطلب نمطًا بعينه من الفعل لا يقل عنه أصالةً – بمثلما يعنى أن هذه التهيئة

ما أوضحه ماكيافللى من أنه عندما تظهر الدولة الحديثة، لا تكون السياسة سوى صلات القوى ببعضها البعض، وأن المشكلة الوحيدة لعلمٍ سياسىٍّ هى تلك المتعلقة بالكفاءة

.Le problème unique d'une science politique est celui de l'efficacité

المتميزة ليست منقطعة الصلة بسائر التَهيُئات الإنسانية. إذن فمهمة التفكير المنهجي هى تقنين ما لهذه الصلات [بين التهيئات بعضها البعض] من كيفية، مع الحفاظ لكلٍّ من مستويات الوجود الإنسانى تلك بخصوصيته وتماسكه.

من المبدأ يكون المجال الـــمعترف به باعتبار ما يختص به الوجود السياسى، مجالاً إنسانيًّا! بمعنى أن لكُلِّيَّةِ مضمونه دلالةً لدى الإنسان. هذا بعبارة أخرى، يعنى ذلك الذى لم يكُفّ الأكوينى - فى حَذْوِه حذو أرسطو - عن إطلاقه على الإنسان كصفة: أنه "حيوان سياسى". إذن ففى عرف القديس توما أن الإنسان اجتماعى بالطبيعة، والمجتمعَ إنسانى بالطبيعة. ولهذا السبب ذاته فإن لـــ"نظامِ الأشياء وفقًا لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية] قيمةً ميتافيزيقية من المبدأ: الإنسان هو بحكم ماهيته كائنٌ ميتافيزيقى. ليس فى إمكان الإنسان الـــتَمَثُّل إلا بالانخراط فى صلةٍ بمطلقٍ "عَبْر تاريخى" *un absolu transhistorique*. من ثَمَّ فإن الوجود السياسى يتعلق بالمعرفة العقلانية، بمثلما يتعلق بها الوجود الشخصى للإنسان. رابطة الماهية بين الإنسان والسياسة كما يُقِرُّها الأكوينى، تحظر أى "خارجية" *extrincésisme* متبادلة بين العقل ونفس ذلك الذى هو سياسى.

ورغم ذلك ينبغى الإيضاح الدقيق للمعنى الذى يؤكِّد به الأكوينى أن ما هو سياسى، هو من المبدأ إنسانى وعقلانى. فهذا المعنى ينبغى أن ينصرف إلى أن ما هو سياسى، يكون - بحكم طبيعته نفسها - موضوع مهمة نظرية وعملية فى التحول [بالإنسان] إلى الإنسانيَّة والعقلانيَّة. إذن فإن ما هو سياسىٌّ ليس عقلانيًا مباشرةً، لأنه - بحكم كَوْنِه نسقًا منفردًا وأصيلاً - لا يستجيب لعمليات اختزاله إلى نسقِ العقل الخالص، وإن لم يكن منقطع الصلة بالعقل الخالص، حين يؤكد الأكوينى أن الإنسان بطبيعته كائن سياسى، فإنه يعنى أن الإنسان لا يمكن أن يوجَد

حقيقةً، إلا باستعادته إلى نفسه مجالاً ليس عقلانيًا خالصًا ولا إنسانيًا مباشرةً. إنها نفس المنظومة التى وصفنا - فيما سلف - فعلَها فيما بين العقل والإدراك من صلات: العقل الذى يُحدِّد نوع الإنسان - جاعلاً منه "إنسانًا" بالتحديد - لا يمكن أن يَتَمَثَّل مباشرةً وفى ذاته! عليه أن يخرج من ذاته.. عليه أن ينتقل إلى ذلك المجال الذى هو أصلاً غيره: المجال السياسى، وأن يتمثل بداخل تلك الغيرية. إذن ففى مجال ما هو سياسى، نلاقِى القاعدةَ العامَّة لعلم الإنسان لدى الأكوينى؛ إذ يتم التأكيد على أن الإنسان لا يمكنه التَمَثُّل فى ماهيته - أىْ لا يمكنـــه أن يكــون إنسانًا - إلا بمجابهة ما يلاقيه من غيريةٍ هى غيريةُ العالم، وتلك التى للآخرين، مثلما يتم التأكيد لدى الأكوينى أن الإنسان لا يمكنه أن يكون إنسانًا، إلا بتحمُّل هذه الغيرية [كما تَتَحَمّل كلُّ مسئوليّة].

الفصل السادس

السياق السياسى والثقافى لفكر الأكوينى

لدى توما الأكوينى، تُـمثِّل السياسة إذن مستوَى مُعيَّنًا من الوجود الإنسانى. ومن ثَمَّ فباتخاذ موقعٍ على هذا المستوى، يغدو من الممكن استعادة التمالك الـمُتَعَقّل لكُلِّيَة الوجود الإنسانى؛ **مُعتَدًّا به من وجهة نظرٍ بعينها**. وإذن فالمشكلة هى معرفتنا كيف يمكن – واقعيًا – تعريف هذا البعد للوجود الإنسانى. ما يشير به الأكوينى هو وجوب العكوف على تحليل الصلة الاجتماعية، تلك الصلة التى من شأنها أن يلتقى الإنسان بالإنسان. غير أنه ليس فى الإمكان مجرد المطابقة بين المجتمع والسياسة! واقع الأمر هو أن المجتمع يشمل ما هو أوسع من المجال الـمُعتد به كمجالٍ سياسىٍّ بصفةٍ خاصة، وأن من بين كيفيات الالتقاء بين بنى الإنسان بعضهم البعض ما لا يُعَدُّ – مباشرةً – سياسيًا. التجارة أو الحب أو الصداقة أو الفن أو العقيدة، كلها ظواهر اجتماعية لا تمثل – على نحوٍ مباشر – حياةً سياسية. وفى استهداف الأكوينى التعرض لهذا البعد السياسى، فإنه يستخدم فى اللاتينية كلماتٍ من قبيل ***regnum*** [الـحُكْم] أو ***civitas*** [مجموع المواطنين] بل و ***imperium*** [الإمبراطورية]. على هذا فإن من المهم البحث فى الظاهرة الاجتماعية عمّا يُضفِى صفة "السياسى" على ما هو اجتماعى، سواء كان المصطلح المستخدم – للإشارة إلى ما هو سياسى – هو"الوطن"[1] فى مواكبة الإغريق، أو "المملكة" فى مواكبة مفكرى العصر الوسيط، أو "الدولة" فى مواكبة المحدثين.

---

(١) نُؤثر فى اللغة العربية استخدام لفظ "الوطن" كمقابل للكلمة الفرنسية *cité* متى وردت فى سياقٍ سياسى. وهذا باعتبار أن كلمة "المدينة" التى قد يتبادر إليها الذهن أنها المقابل الأدق، هى فى

أولا: السياق السياسى

أ- ثيوقراطية العصر الوسيط [أىْ الحكم الدينى خلاله]:

فى رأيى أنه عند السعى إلى تَبَيُّن ما يتسم به فكر الأكوينى من أصالة، فإن للإحاطة بالسياق السياسى لذلك الفكر، الكثير من الجَدْوَى، وبالمثل للانطلاق من المعالم التاريخية. واقع الأمر هو أن كل هذا سيكون له أثره فى إبراز السمة الطبيعية والخاصة لما هو سياسى، والذى هو -رغم ذلك- مُحْكَمٌ داخل ما يمكن نَعْتُه بـ"ثيوقراطية العصر الوسيط"، الـمُعتدَّة بالصلات بين ما هو سياسى وما هو

العربية تدل على العمران أو معيشة الحضر فى مقابل الريف أو معيشة البدو. بينما الكلمة الفرنسية فى سياقها السياسى، تدل على المجتمع المنظم سياسيًا دون أن يكون بالضرورة متمتعًا بشوارع من الأسفلت! وبهذه الدلالة تَرِد فى الترجمات الفرنسية لمحاورات أفلاطون (لكلمة *polis* اليونانية. مكتوبةً بالحروف اللاتينية)، ومنها تشتق كلمة *citoyen* التى - كما نعلم - تعنى "المواطن" لا ساكن المدينة. وبالبحث الـمُتَبَحِّر فى أعمال أرسطو، يتضح أنه يقصد بالكلمة كيانًا سياسيًا - فى أرقَى صوره حسبما يعتقد - مُكوَّنًا من عدة قرى تتكون بدورها من عدة أُسَر، ممّا يُرَجِّح المقابل العربى الذى وقع عليه اختيارنا. يُنظر لـ **Pierre Pellegrin** مؤلَّفه الذى بعنوان ***Le vocabulaire d'Aristote***. باريس (الناشر ***Ellipses Éditions***) سنة ٢٠٠١، ص ١٦، ثم ص ٦٣ حيث ثَبْت المراجع الذى أورده هذا الباحث. وكذلك فبهذه المناسبة، نسجل استنكارنا لما قام به واضِع الترجمة العربية - البالغة التسرُّع، والصادرة سنة ١٩٩٠ فى طبعة شعبية بالقاهرة - لمؤلَّف مفكر القرن السادس عشر إتيين دى لابويسى ***Étienne de La Boétie*** الذى بعنوان ***Le discours de la servitude volontaire*** (أىْ "مقالٌ فى العبودية الإرادية"، (لا "مقالٌ فى العبودية المختارة" كما راق لذلك المترجم - واهمًا - أن يكتب).. نقول استنكارنا لكتابته لفظ "المدينة" بمعنى "الوطن"، لا فى ترجمته (لكان له عندئذ بعض العذر)، بل فى بعض الهوامش التى أضافها (نقلاً حرفيًا عن حواشٍ وُضعت للنص فى أوائل الثلث الثانى من القرن التاسع عشر). ممّا - متى أضيف إلى أخطاءٍ أخرى لا مجال لذكرها فى هذا المقام - جَرَّ على ترجمته تلك وصفَها بأنها بالغة السوء لا بالغة التسرع فحسب! أ.ع.ب.

دينى، بنوعٍ من عدم التفريق بين الاثنين (ممّا ليس نه تمامًا معنى الخلط). على أن فكر الأكوينى يبدو مُناقضًا إلى حدٍّ كبير للممارسات والنظريات الـمُتـَّـبَعة فى العصر الذى وُجِد فيه.

من الجلىّ أن هذا المقام ليس مقامَ التأريخِ لما كان – منذ البدء – من صلات بين الفكر المسيحى والحياة المسيحية من ناحية، وما هو سياسىٌّ من ناحية أخرى. كل ما أرمِى إليه هو التذكير بالسمات العامة لحقبةٍ زمنية هى العصر الوسيط، مع إبراز النظريات التى أحْكَمَها مفكرو تلك الحقبة وغيرهم ممن كانت لهم أدوارٌ تُذْكَر، وقد أحكموا تلك النظريات لكى يبَرِّروا ذلك الذى كان، سواءٌ من وضعِ للسلطـــة مـــوضع التنفيـــذ علـــى أرض الـــواقـــع، أو مـــن ممـــارســـةٍ للحيـــاة السياسية والاجتماعية.

لكن أحدًا من المفكرين لم يسبق [الفيلسوف الألمانى] هيجل، الذى كان [فى العصر الحديث] من أوائل من ألـــحّوا بشدة على فكرةٍ مفادها أن المسيحية – بما قـــامت به من قطـــعٍ عنيف لصلاتهـــا بالعالَم القديم – قد استحدثت فكرة الحرية، إذ أبرزت أن الإنسان شخصٌ فى اتصالٍ بالمطلـــق؛ وله – بحكم هـــذا – قيمـــة لا متناهية، هذه القيمة قد اكتسبها الإنسان من حيث إنـــه إنسانٌ، من خَلْق الإلـــه، لا من حيث إنه إغريقى أو يهودى أو رومانى[١]؛ ومن ثَمَّ فبما يتجاوز كل خصوصية فى العنصر أو فى الوطن أو فى العقيدة .

هذه الملحوظة تبدو مؤكدة عند الإشارة إلى أوائل السجالات المضادة للمسيحية، تلك السجالات التى نجد لها أثرًا فى مؤلَّف [فيلسوف العصور الوسطى،

---

(١) يُنظر للفيلسوف هيجل ***Hegel*** مؤلَّفه ***Leçons sur la philosophie de l'histoire***. ص ٢٤٧ من الترجمة الفرنسية لـــ ***J. Gibelin***. باريس (الناشر ***Vrin***) سنة ١٩٧٠.

الراهب الأيرلندى جون سكوت] أُريجينا *Origène* [حوالى سنة ٨١٠-٨٧٦] الذى بعنوان "ضد سلز" *Contra Celsum*: المفكرون الوثنيون يبْدون مصدومين من مسلك المسيحيين الأوائل. هؤلاء [المسيحيون الأوائل] أعطوا ما لقيصر لقيصر. هم خاضعون للسلطات القائمة، على نحوِ ما نصحهم به القديس بولس[١] أو القديس بطرس[٢]. لكنهم لا يقومون بالطاعة إلا كبشرٍ أحرار... **كعبادٍ** للإلـــه، كما يضيف بطرس فى رسالته. إذن فإن المسيحيين لا يبدون منخرطين تمامًا فى الوطن والحياة السياسية. إنهم يحفظون أفضل ما فيهم للإلـــه. كان سلز قد كتب بصدد المسيحيين قائلاً: "إنْ سلَكَ الجميع مَسلَكًا مماثلاً لمسلكك، فلْيسقط العالم فى أيدى أشد البرابرة فسقًا وضراوة. ولن يعود بين البشر محلٌ لعقيدتكم، ولا للحكمة الحقيقية".[٣]

المسيحيون هم - فى آنٍ معًا - يُقرّون بالإلـــه وبقيصر، ومن ثَمَّ فإن المجابهة [بغيرهم] باتت محتومة. والإمبراطورية الرومانية - التى كانت قد جعلت من فكرة الوطن لدى الإغريق فكرتها هى - اشتدَّت فى زعمها أنها تحوى بداخلها الألوهية ذاتها! إنما كان ذلك المفهوم الشمولى للجماعة السياسية، هو ما تصدَّى له

---

(١) "الرسالة إلى أهل رومية": الإصحاح الثالث عشر. العدد واحد: ["لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة. لأنه ليس سلطانٌ إلا من الله والسلاطين الكائنة هى مرتَّبةٌ من الله". (طبق الأصل العربى، فى نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. ص ٣٤٣)] *Rom., 13, 1.*

(٢) "رسالة بطرس الأولى": الإصحاح الثانى. العدد ثلاثة عشر [وبداية العدد أربعة عشر] ["فاخضعوا لكل ترتيب بشرى من أجل الرب. إن كان للملك فكمَنْ هو فوق الكل، أو للولاة..". (طبق الأصل العربى، فى نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. ص ٤٨٨)] *1 P. 2, 13*.

(٣) [مؤلَّف جون سكوت] أريجينا [الذى بعنوان] "ضد سلز": الكتاب الثامن، القسم الثامن والستون. باريس (الناشر *Le Cerf* فى سلسلة "مصادر مسيحية"، رقم ١٥٠) سنة ١٩٦٩.

Origène, Contra Celsum, 8, 68, Paris, Le Cerf, Coll. Sources chrétiennes; n. 150, 1969.

المسيحيون؛ باسم الإلــه وباسم "مملكة ليست من هذا العالم". وحتى إن كانت العقيدة المسيحية لا تحوى بداخلها أيَّ مذهبٍ سياسى، فإنها انطوت على استلزامٍ يتعارض جذريًّا بذات أسس "الوطن القديم". لدى المسيحى أن الجماعة السياسية نسبية، هذا هو ما يُذكِّر به أُريجينا، وهو نفس المفهوم الذى ذَكَّر به أوغسطين جميعَ من بَكوا سقوطَ الإمبراطورية الرومانية.

هذه المعطيات الأساسية للوجود المسيحى، تتيح فهم ما جرى حين أصبحت أوروبا بأكملها مسيحيةً رسميًا فى بداية العصر الوسيط. إذ أنكرت السلطات المسيحية كل خصوصية أو أهمية مطلقة للمجال السياسى – وصار جميع "المواطنين" مسيحيين – فقد ضمت إليها السلطات السياسية، بخضوعها هى [السلطات المسيحية] لها [للسلطات السياسية]!! على نحوٍ فيه مفارقة، فإن المسيحيين الذين تخلَّوا عن السياسة فى سبيل مملكة الإلــه، سيستثمرون مجال ما هو سياسى ويَضْمُّونه لصالح الكنيسة، وهى الممثلة للمملكة والمؤسِّسة لها. لكن هذه المفارقة ليست إلا فى الظاهر، فإنما هو نفس المبدأ – مبدأ نسبية المجال السياسى، ونفْى ما يمكن أن يكون له من خصوصية – الذى بِحُكْمِه ينصرف الاهتمــام عنه أو يجرى التفكير فى الاستيلاء عليه. فى الحالتين يبدو ما هو سياسى كأنه غير أساسى، ولا يمكن أن يكون له معنى وتَعَقُّلٌ إلا فى إطار ما هو دينى.

هذا هو ما حققه العصر الوسيط، تلك الحقبة التى خلالها لم يتم فهم المجتمع السياسى والمجتمع الدينى باعتبارهما مختلفين حقًا. عندئذ نَلْقَى منظومةً هى على النقيض من تلك التى كانت للوطن الإغريقى. عندئذ [فى الوطن الإغريقى] كان ما هو سياسى يضطلع بما هو دينى، ويضعه فى خدمته. أما فى مسيحية العصر الوسيط فإن المجتمع السياسى مُستوعَبٌ فيما هو دينى، والنسق الطبيعى مستوعب

فيما هو غيْبى، والخصوصيات التاريخية مستوعبة فى كُلّيّة العقيدة، حقيقية كانت تلك الكلية أو مفترَضة. فى الحق إن هذه المناقضة هى – فى جانب منها – راجعةٌ إلى التخلى عن عبادة الأرباب المتعددة والأوثان الـمُتَفرِّدة والإقليمية، فى سبيل وحدانية تؤمن بإلــه مطلق.. إلــهٍ كلّيٍّ ومتعال. إذن فالإمبراطورية المسيحية *imperium christianum* [باللاتينية] غير قابلة للمقارنة بأيَّة إمبراطورية وثنية كانت، هذه [الإمبراطورية الوثنية] ليست إلا إمبراطورية، أما تلك [الإمبراطورية المسيحية] فهى صورةٌ أو طَيف لإمبراطورية أخرى هى وحدها الحقيقية: "وطن الإلــه" *la Cité de Dieu*[1]. ليس مرجع معنى كلمتى "الإمبراطورية المسيحية" إلى الاسم:"الإمبراطورية"، بل إلى الصفة: "المسيحية".

فى هذا المقام ليست فى الوسع الإحاطة بشتّى العوامل (الأزمات الاقتصادية، وأزمة السيادة، وانحسار روح المواطنة، وغزوات البرابرة) التى بفعلها نشأ مثل ذلك النظام، إذ أتيح للمسيحية أن تكــتسب ثقلاً بلغ من شدَّته أنه مكَّنها من التأثير فى جميع المؤسسات السياسية. فى نظرى أن الأهم لدراسة فكر الأكوينى، هو التحديد الدقيق للنظريات الدينية/السياسية التى راحت الواحدة منها تلو الأخرى تُلْهِم هذا المذهب.

---

(١) فــى هــاتين الكلمتين الفــرنسيتين وُضِع عنوان الترجمة الفرنسية لمؤلَّف القديس أوغسطين *De civitate Dei* [باللاتينية]، وقد صدرت له ترجمة فى بيروت بعنوان "مدينة الله". لكننا لم نلتزم بهذا الاختيار لعديدٍ من العوامل منها أن المؤلِّف لا يشير إلى مؤلَّف القديس أوغسطين صراحةً بل يستعير عنوانه ليرمز إلى الفكر الذى ساد العصر الوسيط منذ بدايته، وحتى إن كان المؤلف يشير إلى الكتاب ذاته فإننا لا نرى ضرورة الالتزام بترجمةِ لعنوانٍ سبق إليها غيــرنا. وأخيرًا فــإن اختيارنـــا يحكمـــه العامل السابق ذكره فى الهامش (١) من هذا الفصل. أ.ع.ب.

ب- الأوغسطينية السياسية:

تلك النظريات [السالف ذكرها فى الفقرة الأخيرة] اعتيد تجميعها تحت عنوان "الأوغسطينية السياسية". وميزة هذا التعبير، هى ذاتها ما يعيبه! فهو يجمع فى بضع فرضيات - بسيطة نسبيًا - فكرًا هو فى آنٍ معًا متعدِّدٌ ويتوالى إثراؤه[١]. من بين تلك النظريات ما نجد تعبيرًا عنه فى نصٍّ أعرب سلفًا - فى مضمونه - عن التطورات اللاحقة. هو نص وَرَد فى رسالة البابا جيلاز الأول (٤٩٢-٤٩٦) إلى الإمبراطور أناستاز، وحيث قال البابا: "ما هو بغائبٍ عنك أيها الابن البالغ الرأفة، أنك إن كنت تسود الجنس البشرى بعِزَّتك، فإنك - رغم ذلك - تُحنى الرأس بتبجيلٍ قبالة أحْبار[٢] الأمور الإلـــهية: إذ تنال أنت منهم الأسرار السماوية، فإنك تتطلَّع إلى سُبُل خلاصك. ومع كَوْنهم فى خدمتك، فإنك تعلم كذلك أن ما ينبغى هو الخضوع للنظام الدينى لا توجيهه. كذلك تعلم أنت - من بين [ما تعلمه من] أشياء أخرى - أنك خاضعٌ لهم [لأولئك الأحبار]، ويجب ألا تسعى إلى إخضاعهم لإرادتك".[٣]

---

(١) أشير بالرجوع إلى عملٍ يظل أساسيًا، هو الذى لـــ *H. X. Arquillière* بعنوان *L'Augustunisme politique. Essai sur la formation des théries politiques du Moyen Âge* . باريس (الناشر *Vrin*) سنة ١٩٥٥.

(٢) "أحبار" جمع "حبر" بمعنى "عالِم". وقد آثرنا هذه الكلمة كمقابل لكلمة *prélat* الوارة فى الأصل الفرنسى للمتن، على كل من كلمتى "كاهن وأسقف" اللتين يقترحهما واضعا معجم "المنهل"، باعتبار أن الكلمة السابقة على كلمتى "الأمور الإلـــهية" ينبغى لها أن تكون محايدة ودالَّة على العلم بمعناه المجرد، لكى يكتمل الوصف بهاتين الكلمتين التاليتين. أ.ع.ب.

(٣) ورد ذكر النص فى مؤلَّف *J. Touchard* الذى بعنوان *Histoire des idées politiques*. باريس سنة ١٩٥٩، ص *122*.

بعد ذلك بنحو نصف قرن، أكد البابا جريجوار الكبير على هذه النظرية، إذ أوحى بالمفهوم الكهنوتى للإمبراطورية. ما السلطة الزمنية سوى حكم بابوى، يرأسه الإمبراطور بالوكالة. من حيث إن الإمبراطور "[وحشٌ كاسر كَمِثْل] خرتيت يحفظه الإلـــه"، فإن عليه حفظ السلام والعقيدة بعناية! والذى يؤسِّس مشروعية السلطة السياسية، هو طابعها الكهنوتى وحده. يكتب جريجوار إلى الإمبراطور موريس وابنه تيودوز *Théodose* [قائلاً إن]: "السلطة قد مُنحَت من أعلى إلى من جَعَلَتْ منهم سادةً على جميع البشر، كى يُعِينوا أولئك الذين يريدون فعل الخير، وكى يفتحوا السبيل المؤدى إلى السماء رحْبًا، وكى تكون مملكة الأرض فى خدمة مملكة السماوات".

هذا التفسير للقول المأثور الذى نصه إنه "ليس سلطانٌ إلا من الله" *omnis potestas a Deo* [باللاتينية][(١)]، سيصير المبدأ الأساسى للعصر الوسيط بأكمله. وعلى سبيل المثال فإن جان دى ساليسبورى فى القرن الثانى عشر، سيقوم بتطوير هذا المبدأ فى مؤلَّفه *Polycraticus* باستخلاصه منه نتيجة باتت شهيرة: إن لم يكن للسلطة الزمنية أساسٌ شرعيٌّ آخر غير ما تتطلبه الحياة المسيحية من حفظ النظام والفضيلة، فليست [هذه السلطة] عندئذٍ مشروعةً إلا فى بشريةٍ كفيلةٍ بفعل الشر.. كفيلة بالإثم. لو لم توجَد الخطيئة الأولى، لما وُجِد للسلطة السياسية أىُّ مبررٍ للوجود. ما السلطة السياسية سوى "بديلٍ مؤقتٍ" ضرورى[(٢)].

---

(١) يُنظر هامش سابق من هذا الفصل. أ.ع.ب.

(٢) سوف يعاوَد تَبَنِّىُ هذه النظرية من قِبَل مارتن لوثر فى الأكبر من كتابيه للوعظ *Grand catéchisme*، كما سوف يفعل الإصلاحيون *Les Réformateurs* [السويسريون، من قبيل "تسفينجلي" *Zwingli* (١٤٨٤-١٥٣١) و"كالفن"]. وربما استلهمتها النظريات الداعية إلى العلمانية، التى قال بها الطوباويون الفرنسيون فى القرن الثامن عشر، متى ارتُؤِىَ أن السلطة

وسرعان ما سيتضح أن تلك الصيغة الجامعة بين ما هو روحى وما هو زمنى، ليست إلا أمرًا بالغ التزعزع! فى نفس لحظة بدء البابا فى تأكيد سيادته وبسطها على الملكوت الدنيوى، يشرع شارلمان فى ضم الإمبراطورية المسيحية لصالحه. فى اعتبار شارلمان أن الواجب على البابا هو أن يصلى فى سبيل نجاح القوات الإمبراطورية، رافعًا اليدين إلى السماء. أما هو [شارلمان]: الإمبراطور.. المرفوع إلى ذروة العزة الملكية، فهو كما قال [العالِم والكاهن الإنجليزى فى القرن التاسع] ألكان *Alcuin*، يفوق العزة الكهنوتية ويحجب ضياءها. ليس هو وزيرًا للبابا، بل النبى والكاهن والملِك معًا بالكامل، كمثلما كان داود! وعليه هو [الإمبراطور] تعتمد جميع كنائس المسيح، ومنه تتطلع إلى الخلاص، هو المنتقم من المجرمين، ومرشد الحائرين[1]، ومواسى المنكوبين، وسَنَد الخيِّرين؛ من قبِله يفوِّض [الإمبراطور] مُمثِّلين *Missi* [باللاتينية] يبلغون الرعايا بما يجب عليهم فعله، بمراعاة التعاليم الملكية والكهنوتية. فى الحق إن شارلمان إذ يدمج الديانة فى الدولة ويمحو الفوارق بين الكنيسة والإمبراطورية، يحقق بالتمام والكمال نظرية الفكر الأوغسطينى. لكن ذاك الذى يحققه هو معكوسها! وإذ ينسب [شارلمان] إلى نفسه السلطة، فإنه لا يتذرَّع بالقانون الطبيعى (ممّا سيكون نوعًا من الإقرار باستقلال الدولة)، بل بمهمة نبويَّة مقدسة. وبموت شارلمان وعجز أبنائه عن الحفاظ على وحدة الإمبراطورية، سيتم تبادل الأدوار، وإلى يد البابا يؤول قَصَب سباق التتابع،

مرتبطة بمرحلة من الإنسانية قاصرة، وبالمثل أُخِذ بالاعتقاد فى نظرية التقدم، مع الكفّ عن الاعتقاد فى الخطيئة الأولى: فعندئذ يمكن إعلان الأوان الذى تختفى فيه السياسة والسلطة السياسية، فى هذه النقطة بالتحديد، ربما يكون ماركس قد تأثر بالطوباويين الفرنسيين.

(١) فى هذا الموضع من أصل المتن الفرنسى، استخدم المؤلف – إيف كاتان – تعبير "*le guide des égarés*، وهو التعبير الذى اصطلح المستشرقون على استخدامه كترجمة لعنوان نص موسى بن ميمون الشهير "دلالة الحائرين". ولم نر ضرورة للالتزام بهذا "الكليشيه"! وهذا لأن كلمة "مرشد"، هى أصلح من كلمة "دلالة" للانطباق على "العاقل" (بلغة النحاة!). أ.ع.ب.

بِجَعْله الحكم فى أيدى الأساقفة؛ حتى يومٍ فيه سيخلع الأساقفة الإمبراطور، لأنه مُخِلٌّ بالسلام *perturbator pacis* [باللاتينية].

سيقوم أحد البابوات الإصلاحيين، وهو جريجوار السابع (١٠٧٣-١٠٨٥) بتعَهُّد تراث شارلمان، وبصياغة نظريةٍ له. من بين المواضع التى نجد فيها تعبيرًا عن فكْرِ جريجوار السابع بشأن الصلات بين السلطة البابوية والسلطة الزمنية، رسالتان بعث بهما إلى "هرمان" [أسقف مدينة "متز" بفرنسا] *Hermann de Metz* - كانت أولاهما فى الخامس والعشرين من أغسطس سنة ١٠٧٥ والثانية فى الخامس عشر من مارس سنة ١٠٨٠ - وبهما يتشكل نوعٌ من ميثاقٍ للفكر السياسى القروسطِى[١]، كأساسٍ لجميع التطورات اللاحقة.

جريجوار السابع يَلُوح مُقِرًّا بسلطتين متميزتين كلٌّ منهما عن الأخرى: السلطة الروحية التى يملكها البابا بكامل الحق، والسلطة الزمنية التى يوجِّه البابا استخدامها. قد يتبادر إلى الذهن أن جريجوار يُبشِّر بالنظرية التى ستُدعَى "نظرية السيفين" *la théorie des deux glaives*. لكن ثمَّة خطأ يجب استبعاده منذ البدء! أن جريجوار لم يعتقد قط أنه يمكن أن توجد سلطةٌ زمنيةٌ مستقلة: ما السيف الزمنى فى نظره إلا خدمة *ministerium* [باللاتينية] كَنَسيَّة. والإصلاح الذى يضطلع به جريجوار السابع مجعولٌ لكى يعيد تعزيز هذه الخدمة التى تقوم بها السلطة الزمنية، بما كان لها من فعالية ومن دور، بتنقية الهياكل السياسية وتهيئتها لغايتها الحقيقية، التى هى الإدارة المدنية للإمبراطورية المسيحية[٢].

---

(١) يُرجع إلى ما أضفناه إلى مقدمة المؤلف من هامش (برقم ٢). أ.ع.ب.

(٢) يُنظر لـ *H. X. Arquillière* المؤلَّف الذى بعنوان *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*. باريس (الناشر) سنة ١٩٣٤.

ما يتمسك به فكر جريجوار هو البيان الإنجيلى: "... أنت بطرس وعلى هذه الصخرة أبنى كنيستى وأبواب الجحيم لن تقوى عليها، وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات، فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطًا فى السموات. وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً فى السموات".(١) كخليفة لبطرس، يملك البابا سلطات [ذلك] الرسول، وله جميع الحقوق على الأرض. إذن فليس لشىء أن يخرج عمّا للبابا السيادة عليه، أىْ عن العالم بأجمعه. إنما بفضل هذه السلطة، سيخلع جريجوارْ هنرى الرابع [الجرمانىّ، عاهل الإمبراطورية الرومانية المقدسة]، ويُعفى المسيحيين من القسم الذى أدّوه لذلك الإمبراطور.

إذ قام جريجوار بذلك، ما كان مبتغاه الاستيلاء على السلطة الزمنية. كل ما فى الأمر – كما أظهرت دراسة أركيليير *Arquillière* عن ذلك البابا – هو أن له مفهومًا للسلطة يختلف عن مفهومنا لها، وهو المفهوم الذى – إذ استلهم الكتاب المقدس – كان فى العصر الوسيط مفروضًا على البشر جميعًا. عند جريجوار أن هذا المفهوم للسلطة مزدوجٌ: مصدره مفهومـــان همـــا المحبـــة والقـــوة، اللـــذان لا يتعارضان بتاتًا؛ بل يتّحدان فى مفهوم العدالة.

عند جريجوار أن المحبة هى للقانون الاكتمال الحقيقى والتام. منها جعل القديس بولس فى رسائله، ميثاقَ المجتمع الإنسانى. وعلى نحوٍ بالغ الدلالة، يُذكِّر البابا بقانون المحبة ذاك، كلما ووجه بموقفٍ فيه عنف، بحكم هذا، يرفض [البابا جريجوار] عروض [دوق "سواب"] رودولف *Rodolphe de Souabe* الذى يقترح عليه تحالفهما ضد هنرى الرابع، ويغتنم [جريجوار] الفرصة لإظهار اعتزازه بما هو مُفعَمٌ به من إحسانٍ مستهدَفٍ به الجميع. وكلما عهد جريجوار إلى وسيطٍ بمهمة تســوية نــزاع، ذكَّره بأن عليه أن يحتكم إلى الإحسان، بأكثر ممّا إلى أىٍّ من سائر الفضائل.

---

(١) متى ١٦: ١٣- ١٩ [طبق الأصل من نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة، ص ٣٨-٣٩].

علـــى أن المحبة ليست بكافية، أو هى - بتعبيرٍ أدق - لا تتحقق مباشرةً. لا بد من اللجوء إلى القوةَ، التى ليست غايةً فى ذاتها، بل وساطة للمحبة. يُذكِّر جريجوار بإن روحَ الإلـــه هى روحُ محبة، وبأنها - رغم ذلك - سيفٌ كذلك! فى رسائل جريجوار نجده مثابرًا على التذكير بهذه الصفة المزدوجة للروح: متمسكٌ هو بما يُذكِّره عن الإحسان، ويَعِد بالسلام. لكنه - فى الوقت ذاته - يؤكد أن عقابه سيكون حازمًا، إن خولفت متطلبات النظام.

إذن ففى كلٍّ من فكر جريجوار وخطابه، اقترانٌ وثيقٌ بين هذين العنصرين المتناقضين - فى الظاهر - فيما بينهما، المحبة والقوة. على أن البابا يداوم التشديد على وحدتهما: السيف سلاح المحبة، والإحســـان ليس مـــن الممكـــن إفشـــاؤه؛ إلا باستخدام إلزامٍ ما. من ثمَّ يتكَشَّف لنا ازدواج السلطة؛ الشاملة كُلاًّ من هذين العنصرين، دون احتمال اختزالٍ لها إلى أىٍّ منهما دون الآخر.

مع كل هذا فإن فى فكر جريجوار مزيدًا من التشعب، لأن لمفهومى المحبة والقوة هذين معنى مُعَيَّنًا لديه. فى عرف جريجوار أن الضابط الذى يتيح تنظيم استخدام السيف- أىْ يتيح تَهيئة القوة لخدمة الإحسان، دون أن تنحطَّ [القوة] إلى دَرَك العنف الخالص - هو العدالة. هذه [العدالة] هى المحبة التى تصير إلزامًا. كلمة العدالة هذه، تتكرر أكثر من مائتى مرة فيما يسطره جريجوار. ولها معانٍ متعددة ليس من اليسير على الدوام تبيُّنها، وإن كان المعنى العام واضحًا إلى حدٍّ كبير: المراد دائمًا هو العدالة المذكورة فى الإنجيل.. عدالة الإلــه ***ustitia Dei*** [باللاتينية]...صنيع الإلـــه مُنصِفِ الإنسان، وبالتلازم وضع الإنسان؛ الـــمُنعَم عليه بالتَحَوُّل بفضل الرحمة الإلـــهية ***et corrélativement, l'état de l'homme transformé gratuitement par la misériorde divine***. هذا هو المعنى الوحيد

الذى عرفه العصر الوسيط لكلمة العدالة، قبل مَقْدَم الفكر الأرسطى[١]. وللأسف أن

---

(١) مع هذا ينبغى لنا التشديد على أن هذا المفهوم للعدالة – المُستقَى من مصادر مرتبطة بالكتاب المقدس [فى كلٍّ من عهديه القديم والجديد] – لا يتجاهل تمامًا الفكر الإغريقى، فكر أفلاطون والرواقيين. وهؤلاء [الرواقيون]، كان العلم بهم يرجع إلى[خطيب الرومان] شيشرون. واقع الأمر هو أنه قد أمكن فى العصر الوسيط إنماءُ نظريةٍ فى الرحمة والنعمة بناءً على مفاهيم فى الكتاب المقدس، منها *sedaquah* ([فى لغته الأصلية] والتى تعنى "رأفة الإلـه بشعبه وإخلاصه له") و *hesed* أو *hemet* ([فى لغة الكتاب المقدس الأصلية] والتى تعنى "الإخلاص الرحيم للرابطة الجامعة" *(fidélité miséricordieuse à l'alliance)*] والتى تقابلها الترجمة "السبعينية" بالكلمة اليونانية *dikaiôsuné*. إلا أن تيارًا فلسفيًا – ترجع أصوله إلى الأفلاطونية، أو إلى الرواقية – كان يجعل من العدالة فضيلةً شاملةً سائرَ الفضائل جميعًا، وبفضلها يوجَد لسائر الفضائل معنًى. والإنسان الموصوف بالعدالة بهذا المعنى، قد ظهر لأهل العصور الوسطى بمظهرٍ يحمل تناظراتٍ واضحة بالإنسان المَحبُوّ بنعمةٍ بفضلها طرأ عليه تحوّل [من النقيض إلى النقيض] (مع فارقٍ هو أن ذلك الإنسان العادل [بالمفهوم الإغريقى] لم يكن بحاجةٍ إلى أىّ نجدةٍ إلـهية، لكى يحيَى وفق هذا الانسجام الداخلى الذى هو العدالة). وعليه فإن مفكرى العصور الوسطى قد انساقوا إلى التفكير فى تعاليم الكتاب المقدس عبر ذلك التيار الإغريقى. ومنذ [خطيب المستعمرات الرومانية فى أفريقيا فى القرنين الثالث والرابع بعد المسيح] "لاكتانس" *Lactance* فى مؤلَّفه *De divinis institutionibus* ([تُنظر] "مؤلفات آباء الكنيسة" *Patrologie Latine, 6*)، والاهتمام المسيحى بهذا "الإعراب" قد تَبَدَّى إذ عمل به لاكتانس فى مؤلفه ذاك، متابعًا – عن كثب – شيشرون فى مؤلفه ["فى الجمهورية"، وبالتحديد فى الفصلين السابع والثامن من الكتاب الثالث فيه] *De re publica* *(III, ch. 7 et 8)*. وقد ورد ذكر لاكتانس فى مؤلف [الراهب الدومنيكى فى القرن الثانى عشر] فانسان دى بوفيه *Vincent de Beauvais* الذى بعنوان *Speculum doctrinale*. وسنجد أن نصًّا آخر هو *Opus imperfectum in Mattheum* ([تُنظر] "مؤلفات آباء الكنيسة" *Patrologie Latine, 56, 817*) الـذى نُسِب خطـأً إلى القديس يوحنا ذهبى الفم *S. Jean Chrysostome*، وقد كتبه أحد أتباع "الآريوسية" [وهى المذهب المنسوب إلى عالم اللاهوت

"آريوس" فى القرن الثالث] نحو سنة ٥٥٠ للميلاد.. أقول إن ذلك النص كان يُعدّ حُجّة فى العصر الوسيط. وبالمثل بشأن [أسقف ميلانو فى القرن الرابع] أمبرواز دى ميلان *Ambroise de Milan* فـــى مـــؤلفه ["عن الجنة"، وبالتحديد فى الفصل الثامن عشر من الكتاب الثانى]

18) *De Paradiso (II, 18)*. ثُمّ نجد القديس أوغسطين مُشدّدًا على أن العدالة ليست هى العدالة التى يهبها الإنسان لنفسه، بل عدالة الإلـــه الذى يُنصف. ويقترح أوغسطين ذكر الإنصاف *dikaiôma* [باليونانية، مكتوبةً بالحروف اللاتينية] بدلاً من العدالة *dikaiôsuné* [باليونانية، مكتوبةً بالحروف اللاتينية] [وهذا فى الخامسة عشرة من عظات القديس أوغسطين، عن الثامن عشر بعد المائة من مزامير داود. تُنظر مؤلفات آباء الكنيسة] (*In Psalm. 118, sermo 15, 8, Patr. Lat., 37, 1543*). وسيكون أوغسطين بالأخص هو الموحِى إلى مفكرى العصر الوسيط بمفهوم العدالة كحال من أحوال النفس التى أنصفها الإلـــه إنصافًا كاملاً (يُنظر [بالتحديد الفصل الثلاثون من الكتاب السابع عشر من] نص *De Perfect. Istitt. Hominis, XVII, 30*). لكنْ إن كانت مدرسة [أستاذ المنطق والكاهن فى فرنسا القرن الثانى عشر] أبيلار تُجرى رَجْعةً إلى المصادر الرواقية ([النص الذى بعنوان] *Sententii parisienses*، فى مجلد بإشراف *A. Landgraf* صدر بعنوان *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard* فى لوفان سنة ١٩٣٤، ص ١-٦٠)، فإن مدرسة القديس أنسلم تعيد إلقاء الضوء على المحتوى اللاهوتى للعدالة (يُنظر للقديس أنسلم بوجه خاص [الكتاب الأول من مؤلفه] *Cur dues homo, Livre 1*). وهذه هى وجهة النظر التى تعاود الظهور فيما تم فى القرن الثالث عشر مـــن استخـــلاصـــات لاهـــوتية كبرى (جيـــوم دوفرنى *Guillaume d'Auvergne* [فى] *De virtutibus*، وفيليب لوشانسليه *Philippe le Chancelier* [فى] *Summa de Bono*، وألكساندر دى هالس *Alexandre de Halès* [فى] *Summa theologica*). [القديس] ألبرت الكبير يظل بعد مرتبطًا بهذا التيار التقليدى. وسيرغم اكتشاف كتابات أرسطو ومفهومه للعدالة، مفكرى القرن الثالث عشر على تعديل وجهة النظر تلك. البعض ومنهم القديس بونافنتورا فى [شروحه على الأحكام: الحكم الثالث، الفرع الثالث عشر، البند الأول، المسألة الثانية] *Commentaire des Sentences (In III Sent., dist. 33, a. 1, q 2)*، يتعمد استبعاد المفهوم الأرسطى للعدالة، لصالح المفهوم التقليدى. وألبرت الكبير فى مُلحق لـــ [مؤلفه] *De Bono*، يسعى للتوفيق بين المفهومين. أما توما الأكوينى فهو بعد قليلٍ من التردد، سيكون – كما سأظهر لاحقًا – أول من يتخذ حلاً أصيلاً: فى موضوع العدالة، سيرجع الأكوينى إلى

هذا المعنى لا يتيح التفكير فى أى شكلٍ من الأشكال لرابطةٍ إنسانية، سوى ذلك الذى للكنيسة، ولا هو كذلك يتيح الإقرار بأىٍّ من سائر الأشكال. إذن فالذى كان يرمى إليه جريجوار وجميع خلفائه – بمواكبة الـمُنَظِّرين الأوغسطينيين – هو حقيقةٌ داخليةٌ تمامًا.. هو شكلٌ للصلة بين الإنسان والإلـــه، من حيث إن هذه الصلة – بأكملها – تتعلق بما يفعله الإلـــه بالنفس [الإنسانية]، باستثناء كل فعلٍ [آخر] إنسانى [أو طبيعى]. إن كان البابا يتمتع بسلطةٍ روحية من جرّائها أنه يستعين بالقيد وبالسيف، فإنما بفضل تفويضٍ تلقاه من المسيح. هذا هو ما ينبغى تَذَكُّره بلا انقطاع، وسنجد جريجوار يُذَكِّر – بلا انقطاع – بتطابق البابا بالقديس بطرس وبالكنيسة وبالمسيح: كل عصيانٍ للبابا أو للكنيسة، هـــو عصيـــان للمسيح أو للإلـــه، وهو – بحكم هذا – ظلم! وقد سلف لأوغسطين قوله فيما كتبه بعنوان "وطن الإلـــه" *De civitate Dei* [باللاتينية][١]: "ماذا تكون [أىٌّ من] الممالك بدون العدالة، سوى لصوصيةٍ كبرى؟" وحتى إن كان جريجوار لم يعرف بمقولة أوغسطين هذه – التى أقبل مفكرو العصر الوسيط على تبَنِّيها – فإن ذاك القول قد مَثَّل فِكْرَه بالتمام والكمال! كل تَدَخُّلٍ – من جانب البابا أو الكنيسة – فيه فَرْضٌ لإلزامٍ يتطابق تمامًا بالفعلِ الإلـــهى ذاته. إنْ هو إلا ما فى نعمة الإلـــه من قوةٍ تُغَيِّر القلوب، وتُميت الإنسان القديم؛ لتجعل للإنسان الجديد ميلادًا.

منذئذٍ يبدو مستبعَدًا تمامًا أىُّ تفكيرٍ فى سلطةٍ حقيقية للإنسان على الإنسان (سلطةٍ هى للسياسة العنصر المؤسِّس)، هذا المفهوم للعدالة يقتضِى النظرية

نظريات أرسطو، ولن يعرض النظرية التقليدية إلا فى رسالة "النعمة" *le traité de la Grâce* (["المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الثالثة عشرة بعد المائة. البند الأول] *S.T, Ia2ae, q. 113, a.1*).

(١) يُنظر ما سلف فى هامش سابق من هذا الفصل. أ.ع.ب.

الكهنوتية للسلطة السياسية، وبفضل هذا المفهوم يكون تفسير هذه النظرية: إن لم تكن لمجتمع البشر غايةٌ أخرى سوى العدالة التى تعنِى الإنصاف، فسينبغى أن يكون السيف - أىْ السلطة السياسيةَ - أداةً فى خدمة هذا الإنصاف. حينئذٍ ففى النظرية مثلما فى الممارسة، سيشهد إنماءٌ - يتزايد تأكده - لاتجاه السلطة البابوية إلى بسط سلطانها على العالَم [المعروف]. هذا مُتَّسِقٌ مع منطق فكر جريجوار السابع. وقد سلف لـــ"بيير داميان" *Pierre Damien* [الراهب الإيطالى فى القرن الحادى عشر]، أن نسب فى [نصٍّ له بعنوان] "الأحكام" *Sentences* إلى البابا "السلطة التشريعية على مملكة الأرض وعلى مملكة السماوات" *terreni simul et celestis imperii jura*. [البابا] إنوسنت الثالث يكتب إلى [ملك فرنسا] "فيليب أوجست" قائلاً: كيف لك أن تُشَكِّك فـــى تشريعٍ اتَّسع بـــه الإلـــه، لا الإنســـان - أو بالأحرى [اتسع به] 'الإنسان الإلـــه'- إلى مدى لم يعد به ممكنًا أن تضاف إليه [إلى ذلك التشريع] أيَّةُ قوة، بما أن الكامل لا يمكن أن ينقصه شىء؟"[1] إذ كان إنوسنت الثالث ذاك على اقتناع بكَوْن السلطة التى يتمتع بها - كنائبٍ للإلـــه - كاملة، نجده لا يعتدُّ بالسطة الزمنية، إلا كطيفٍ لسطْوَته؛ فيكتب قائلاً إنه "كما يتلقى القمر ضوء الشمس التى يدنوها أبعادًا وَصِفةً وموقعًا بل وقوةً، فبالمثل تستعير السلطة الملكية ضياء عزتها من السلطة البابوية".[2] واقع الأمر هو أنه يتعلق بحُكمٍ ثيوقراطى حقيقى، على الأقل على صعيد النظرية المستتبة؛ إن لم يكن على صعيد الواقع. العالَم يحكمه الإلـــه، عبر أرفع ممثليه على الأرض: البابا. والسلطات الأخرى ليست مشروعةً، سوَى إن كانت موضع إقرارِ البابا. من بين ما يمكن ملاحظته من دلائل على ذلك التطور صوب حكمٍ ثيوقراطى - والذى أخذ يزداد

---

(١) "مؤلفات آباء الكنيسة" *Patrologie Latine, 215, 177*.

(٢) "مؤلفات آباء الكنيسة" *Patrologie Latine, 214, 377*.

اتضاحًا - كَوْن كلٍّ من [البابَوين] جريجوار السابع وألكساندر الثالث معتدًّا بنفسه كـــ"نائبٍ لبطرس"، فى حين كان إنوسنت الثالث يتلَقَّب بـــ"نائب المسيح". أما غطاء الرأس البابوى الذى كان مجرد قلنسوةٍ بيضاء، ففى نهاية القرن الثانى عشر بات يعلوه إكليـــل. وفى نهاية القرن الثالث عشر جعل له [البابا] بونيفاس الثامن شكل تاجٍ يعلوه تاجٌ آخر.

مع كل هذا فإن الأمور كانت أعقدَ شيئًا ما. وواقع الأمر هو أن ذلك المفهوم للعدالة، إن كان قد أدَّى إلى الإقرار لسلطة البابا الروحية بكامل السيادة، فكذلك كان من جرائه الحدُّ من تلك السيادة الكلية على نحوٍ بالغ. وفى الواقع أن ذلك المفهوم للسيادة الكلية، انطوى فى جانبٍ منه على تناقض! إن كانت العدالة هى بسط سلطان المحبة، فإن الإلزام الذى تستعين به يبدو ملتبسًا، فإمّا أن يكون الإلزام منتميًا إلى ما هو روحى، فمُتَّجِهًا بالضرورة إلى الزوال... إلى الغُدُوّ داخليَّةً خالصة *intériorité pure* - وإلى الكَفٍّ عن أن يكون إلزامًا حقيقيًّا - وإما أن يكون إلزامًا غير خاضعٍ للمحبة، ولكنه عندئذٍ يكف أن يكون روحيًّا؛ ولا يعود سلاحًا للمحبة. إن كانت "الروح" "روح" محبة وقوة، فلا بد حقًّا من الإقرار بأن القوة التى يتعلق بها الأمر، هى من نوعٍ خاصٍّ وغير مسبوقة.. لا بد من الإقرار بأنها قوة الحب، الدمثة والعذبة. يجب أن يكون تطبيق العدالة الــمُضطَّلع بها، على نحوٍ يجعل من العدالة سبيلاً إلى اكتشافٍ - فى ذلك الذى يكون على هيئةَ قوةٍ ملزمة، فى بدء ظهورهِ - للمحبة. إذن فإن الجماعة - التى هى فى هذه الحالة جماعةٌ من مؤمنين - تتجه صوب تجاوزٍ لكل إلزامٍ خارجى. الجماعة لا تكون هى ما هى، إلا بشرط التطلع إلى تلقائية المحبة كاملةً وإلى داخليتها كاملةً. إن وُجِد فى تلك الجمـــاعة إلــزامٌ ضرورى - إن وجدت سلطة جبريَّة - فيستحيل فهم هذا، إلا كإجراءٍ ضرورى. بيد أنه إجراءٌ مؤقت، اقتضته مرحلةٌ فيها عَجَز أفراد

الجماعة – الذين لم يحققوا العدالة بَعدُ تمام التحقيق – عن أن يتبينوا الحب بَعدُ تمامَ التبين، فباتوا مؤقتًا يتخذون منه إلزامًا.

إذ تبنّى الفكر القرووسطي على هذا النحو عالَميّة السلطة وكليتها، فقد توَصّل إلى جعل مفهوم السلطة ذاته نسبيًا. لأن السلطة – في جانبٍ منها – تكون على الدوام خارجيَّة وقوةً ملزِمة، فهي ترتبط بمرحلة معيَّنة من تاريخ الخلاص [البشرى]؛ ومُطالَبةٌ بالاستسلام لما يتجاوزها. وكذلك فعند إتمام التاريخ الإنساني واكتماله، تبيت السلطة مطالبةٌ بالاختفاء.

إذن ففى باطن النظرية السياسية الساعية إلى تبْيان ثيوقراطية العصر الوسيط، وعيٌ بارتباط النظرية بموقفٍ فيه لا يزال الإنسان العادل واقعًا تحت سطوة الخطيئة. لهذا الاستخلاص أهميةٌ فيما يخص مفهوم السلطة الزمنية ذاته. هي سلطةٌ تستمد أهميتها وما هي مكلَّفةٌ به، من السلطة الروحية؛ الـمُمَثَّلة بالسلطة الكهنوتية. وبين السلطتين [الكهنوتية والزمنية] قاسمٌ مشترَكٌ هو أن كُلاً منهما نسبى، وأنهما سوف تختفيان حين يأتى المسيح لمراجعة التاريخ.

لفهم أصالة الفكر السياسى لتوما الأكوينى، قد يمكن – نوعًا ما – إجمال البيئة الفكرية التى جرى بداخلها إحكام ذلك الفكر، وحيث كانت النظريات السالف ذكرها – أىْ "الأوغسطينية السياسية" – تُعْرِب أساسًا عن إرادة التأسيس الروحى للجماعة الإنسانية. لذا لم يجرِ السعى إلى خلط سلطة الحاكم بسلطة البابا، بل على العكس تم التمييز الواضح بين إحداهما والأخرى؛ بمداومة إبراز كَوْن السلطة الروحية متعالية. لكن المبدأ المؤسِّس للتمييز بين هاتين السلطتين، هو الذى يتيح التأكيد على تباينهما؛ وعلى استقلال السلطة الزمنية عن السلطة الروحية. ليس

السَيفان منفصلين ولا متعاديين. ذلك أن ما هو زمنى، ينبعث مما هو روحى. الزمنى ركيزة يحتاجها الروحى، كى يمكنه أداء دوره الـمُوَحِّد والكلِّى. لكنْ فى الأداء العملى يتضح أن هذه الصيغة مزعزَعةٌ على نحوٍ بالغ. وسيحتجُّ الأمبراطور والحُكّام بالطابع الروحى لمهمتهم، كى يطالِبوا بالسلطة التامَّة؛ على نحوِ ما فعل شارلمان. وعليه فإن السلطة الروحية ستُساق شيئًا فشيئًا إلى تأكيد رفعة سلطتها، فى مواجهة الحكام الذين أمكنهم تسخير السلطة الروحية؛ حتى بلغ الأمر [بالسلطة الروحية] المطالبة بحكمٍ مطلق للسلطة البابوية[١]. فإذا أضيف أن هذه الأوغسطينية السياسية، ما أمكن أن تسود - كمُعْتَقَدٍ مُتجَسِّدٍ وفعّال - إلا فى عالَمٍ مسيحىٍّ كلُّه (مادام لم يمكنها الاعتراف بأىِّ وضعٍ قانونىٍّ لحاكمٍ لا يشارك فى السلطة الروحية)، فسيتيسر فهْم السبب فيما ساد العالَم المسيحى - فى العصر الوسيط - من شعورٍ بأن عالَم "الكُفّار" عالمٌ هامشى؛ لا يطرح وجوده أيًّا ممّا يواجه النظرية السياسية باعتباره معضلةً أساسية. وهذا على الرغم من أن ذاك [العالم المسيحى] كان له العديد من الصلات - ومعظمها سلمية - بشعوبٍ غير مسيحية.

---

(١) على سبيل المثال فإن [الراهب البندكتى فى القرن الثانى عشر] أوسينسيس *Osiensis* يكتب - فى مؤلَّفه "المجموعة التى عن موضوعات المراسيم الأربعة" - قائلا: "يا لما فى الرأس من تعدُّد! واحدًا يجب أن يكون رأسنا؛ كمثّل البابا، سيِّد الشئون الروحية والزمنية. فإنما كمالُه فى الأرض جميعًا (...) مثلما فى النهاية نكون نحن جسدًا واحدًا فى المسيح، فغير معقول أن يكون لنا رأسان". ***Unum caput est tantum, scilicet Papa, unus debet tantum esse caput nostrum, dominus spritualium et temporalium, quia ipsius et plenitudo eius.. Cum enim unum corpus simus in Christo pro monstro esset quod duo capita habemus*** [طبق الأصل اللاتينى من ***Summa super titulis Decretalium IV***]

ثانيًا: مصادر فكر توما الأكوينى

أ- القانون الرومانى:

تلك الإمبراطورية المسيحية ***Imperium christianum*** [باللاتينية] التى كانت للأكوينى بيئته وموضع تفكيره، تَمثَّلت بإرادتها كنقيضٍ للإمبراطورية الرومانية ***Imperium romanum*** [باللاتينية]. من اليسير التدليل على أن الأمر ليس بهذه البساطة، وعلى أن الدولة القديمة ظل لها وجودٌ فى عالم العصر الوسيط المسيحى (إن لم يكن إلا بسيطرة الحكام على الكنيسة فيما قبل [ما عُرِف بـــ] الإصلاح "الجريجورى") ولم تختف تمامًا. لكنْ على الأخص كانت تلك "الإمبراطورية المسيحية" تَقرأ – وتعاود قراءة – النصوص الـــمُغْرِبة عمّا كان للدولة القديمة من "مثال"، بدءًا بنصوص القانون الرومانى.

منذ نهاية القرن الحادى عشر، والقانونُ الرومانى موضوع دراسات متعمّقة سيكون من شأنها نقل ما هو أساسىٌّ فيه إلى العقلية الغربية. تلك الدراسة للقانون الرومانى، وُضِعَت فى خدمة النظرية السياسية. وسنجد أنها قد أسهمت بقوّة فى قدوم الدولة الملكية.

ما أتى به القانونُ الرومانىُّ الفكرَ القرووسطىَّ من جديد، هو فكرة السلطة. كانت فكرة السلطة فى القانون الرومانى، بالغة الاختلاف عن تلك التى كَوَّنها الفكر "الجريجورى"، كما كانت بالغة الاختلاف عن واقع السلطة فى الروابط الإقطاعية؛ والذى كان موضع معاناةٍ بَيِّنَة. واقع الأمر هو أن تلك الروابط استندت إلى عقد: بحكم يمين الولاء الذى أدّاه التابع، بات هذا التابع موضع تَحَكُّم السيد؛ مُطالبًا بالطاعة وبالإخلاص له. لكنْ بما أن السيادة الإقطاعية لم تكن تتجاوز الأبعادَ الجغرافية لما بُسِطت عليه، فقد كانت محدودةً ومرهفةً بعض الشىء، مادام الانتقال

إلى إقطاعيةٍ أخرى كافيًا للإفلات من سلطة إقطاعية [بإعلان الخضوع لغيرها!].

وعلى عكس ذلك تمامًا كانت سلطة الإمبراطور الرومانى. لم يوجَد ما يحد تلك السلطةَ التى تَحكُم حكمًا علويًّا، ولا تترك أيًّا من الحقوق يسرى [إلا بأمرها]. سلطة الإمبراطور الرومانى مطلقة (هى سلطة شاملة ومطلقة *potestatem rotundam et plenam* [باللاتينية]). وإذ كانت السطوة الإمبراطورية تعلو كُلَّ سيادةٍ أخرى، فقد كان سنُّ قوانين تَحكُم العالَم [المعروف] أجمع، من بين ما تتمتع به من امتيازات. ويَذهَل مُشرِّعو العصر الوسيط من مدى وضوح نصٍّ كلٍّ من مجموعتى التشريعات الرومانية: الـ"ديجست"[١] *Digeste* حيث يَرِد بالحرف الواحد أن "ما راق للحاكم، له قوة القانون"، و"مدوَّنة جوستنيان" [وتَرِد فى اللاتينية بعنوان *Institutes*، أى "التأسيسات" (بدءًا من الإرادة – الإمبراطورية – ذاتها)] حيث يرد كذلك أنه "حين يكون الإمبراطور– بناءً على معرفة الوقائع– قد سَنَّ [لائحةً] بُمقتضَى مكتوبٍ أو أمر – أو ضَمَّن منشورًا أمرَه – فما لأحدٍ أن يتشكَّك فى صدور قانون". وبتَعبير [أستاذ الشريعة والقانون المدنى فى إيطاليا القرن الثالث عشر] "أكيورس" *Accurse*، فــإن الإمبراطور هو "القانون عائش على الأرض" *lex animate in terris* [باللاتينية]. الإمبراطور يأتى بالقانون ويؤصِّل تفسيره، لأنه

---

(١) هكذا اصطُلِح فى العربية على كتابة هذا العنوان بمنطوقه اللاتينى وبالحروف العربية، دون مقابلته بكلمة عربية. يُنظر ما كتبه الدكتور شفيق شحاتة من ملحق لمقدمة مُجلَّد بعنوان "قواعد وآثار فقهية رومانية، نقلها إلى العربية عبد العزيز فهمى باشا، وتولت طبعها كلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول". القاهرة. مطبعة جامعة فؤاد الأول سنة ١٩٤٧، ص (ج). والكلمة اللاتينية نفسها تعنى ما يُسطر من نصوصٍ تدعو الحاجة إلى تقسيمها فى فصول، ومن ثمّ فقد يجوز أن تقابَل بكلمة "المجاميع" أو "المنشورات"، وإن كانت الكلمة الأولى أقرب إلى السياق القانونى. أ.ع.ب.

هو [نفسه] القانون. كذلك فللإمبراطور الحق فى فرض الضرائب، لا بفضل العرف وحده – مثلما هو الحال بشأن السادة [الإقطاعيين] – بل لأن سلطانه يبلغ مدى يعفيه من أىِّ موافقةٍ – صريحةً كانت أو ضمنية – من جانب رعاياه [على ما يفرضه]. على الدوام يُفترَض سلفاً ارتضاء الرعايا جميع قرارات الإمبراطور، لأنه الإمبراطور.

إن كان الحال على هذا النحو، فالإمبراطور يبدو أنه الوحيد الذى يتَمتع بسيادة عامَّة؛ وعلى ذلك يترتب أن أىَّ متمتعٍ بسيادةٍ ما، إنما يستمدها من الإمبراطور: على هذا النحو فإن السلطة لا يمكن أن تكون موضع مِلْكية خاصة، وسنجد أكيورس يكتب قائلاً إن السلطة هى "بِحُكْم التشريع والرعاية، لا [بحكم] الـــملكية" *ratione iuridictionis vel protectionis, non proprietatis* [باللاتينية]. فى نواظر [أبناء] العصر الوسيط كان هذا حقًّا اكتشافاً، لأن مجتمع العصر الوسيط عانى صعوبةً فى الفصل بين القانونين العام والخاص، وفيه كانت السلطة مؤسَّسةً على الملكية الخاصة. لقد بلغ من جِدَّة تلك الفكرةَ [أن السلطة ليست بحكم الملكية، بل بحكم التشريع والرعاية] أنه قد لزم بعض الوقت لتقَبُّلها. لقد وجب انتظار القرن الثالث عشر، كى يجىء من هم حُجَجٌ فى الشئون الرومانية ويؤكدوا بوضوحٍ – وبلا تحفُّظ – أن السيادة غير قابلةٍ للتصرف فيها ولا للتقادم. وبإيلافِ تلك الفكرة وتبعاتها، سيتم استخلاص مفهومى "التمثيل" [بمعنى "الوكالة"] و"الصالح العام": من يتمتع بسلطةٍ، لا يملكها بفضل ما له من شخصية، بل لأنه يُمثِّل (*vicem gerit* [باللاتينية]) جميع الأفراد الذين يتكوَّن منهم المجتمع. إذن فهو فى الواقع خادمٌ (*minister* [باللاتينية]) لأمرٍ واقعٍ متجاوزٍ له، بمثلما يتجاوز [هذا الأمر الواقع] كُلَّ فرد. بهذا المعنى – معنى الخدمة التى يُقام بها لصالح الجماعة – أمكن القول بأن على السلطة أن ترعَى الصالح العام.

إذن فإن دراسة القانون الروماني تَسُوق مفكرى العصر الوسيط إلى وعيٍ أشدَّ حِدَّةً بما فى السلطة من تعقيد. إن كان واقع السلطة فى رأيهم بديهيًا، فقد بدت لهم طبيعتها وأصلها أشدَّ إبهامًا، لقد سلف أن أتاح لهم الفكر الأوغسطينى فَهْم إمكان تفسير القانون باعتباره قوةً مُلزِمةً تملكها النعـــمة، وإذا مَن هم حججٌ فى الشئون الرومانية، يجيئون ليبرزوا حقيقة وجودٍ سالفٍ لسلطة سيادية – دون حلول النعمة – فى دولةٍ دنيويَّةٍ (وثنيَّة) على نحوٍ خالص. لا رَيْب فى عجز مفكرى العصور الوسطى عن إحكام فلسفةٍ للقانون، لكن الحاصل هو أنهم يستجمعون العناصر التى ستتيح قطع الجسور بين السياسة واللاهوت. على السؤال عمّا إن كان "ينبغى على من يريد أن يكون من رجال القانون أن يدرس اللاهوت؟" يجيب أكيورس بالنفى: "كلا، فإن كل شىء مُتضَمَّنٌ فى نص القانون" (***omnia in corpore iuris inveniuntur*** [باللاتينية])[1].

(١) يعبُ [الفيلسوف الإنجليزى فى القرن الثالث عشر] روجر بيكون [حوالى ١٢١٤-١٢٩٢] بعنفٍ ضد ادعاء رجال القانون ذاك [فيكتب قائلاً إن]: "القانون المدنى الإيطالى يُقَوِّض دراسة الحكمة، ليس لأنه يجعل جميع الدارسين يعزفون عنها فحسب، بل لأنه – بحكم طابعه العلمانى – ينتقص من الكهنوت على نحوٍ معيب. وهذا بَيِّنٌ عندما نتذكر أن القانون قد أسسه أمراء علمانيون ولحُكم شعبٍ علمانى. أولئك الذين يقومون بتدريس القوانين فى بولونيا ***Bologne*** وفى إيطاليا بأجمعها يريدون أن يُدْعوا معلمين وكهنة، فى حين أنهم لا يَتَحلّون بإكليل الرأس ***Tonsure*** [الدائرة المحلوقة فى وسط الرأس، رمزًا إلى بلوغ مرتبة دينية] مثل رجال الدين. هم يتزوجون، ولكل منهم أسرة. وهم يُجارون العلمانيين فى معيشتهم وفى عاداتهم. كذلك فمن الواضح أنهم بمنأى عن وظيفة رجال الدين وعن شريعتهم. من يكرس نفسه لمثل هذه المبادئ، يقدم الدليل على أنه صار علمانيًا". [مؤلف روجر بيكون] ***Compendium studii philosophiae*** [مجمل الدراسات الفلسفية، باللاتينية. وهو نفسه الذى تشير إليه بعض المراجع باسم "الكتاب الصغير"]. لندن (نشرة ***Brewer***) سنة ١٨٥٩، ص ٣٩٨.

لمن تكون السلطة العليا؟ سنجد رجال القانون القرووسطيين يحذون حذو القانون الرومانى عن قرب، جاعلين هذه السلطة للإمبراطور الرومانى، فى الوقت نفسه الذى لم يعد فيه للإمبراطورية الرومانية وجود! عليه فإن هذه النظرية – التى بلا مَحْمَلٍ عملى – ستتضح على نحوٍ أشد واقعية، حينما تجعل للملك وللحكام السيادةَ التى ورثوها عن الإمبراطور. وفى ذا يَظهَر سلفًا أصل التصادمات بما يكفله اللاهوت للسلطة البابوية. ما يصحُ للإمبراطور الرومانى، يصح كذلك لكل مَلِكٍ أو حاكمٍ مستقل. واحدةً تلو الأخرى، ستطالب الدول بسلطان السيادة الإمبراطورية. وعلى عهد فيليب المليح ***Philippe le Bel***، سيعلن من هم حجج فى الشئون الرومانية – من الفرنسيين – أن "الملك إمبراطورٌ فى مملكته". على هذا النحو فإن القانون الرومانى سيكون له دورٌ لصالح الدول الملكية، فى مواجهتها للإقطاع من ناحيةٍ وللبابوية من أخرى. وسيفتح القانون الرومانى الطريق أمام نظرية الـــمَلَكية المطلقة، إذ يفصل سلطة الملك العليا – ممثلاً للدولة – عن كُلِّ نسقٍ ميتافيزيقىٍّ أو لاهوتى.

ب– فلسفة أرسطو:

فى النهاية فإن الأخير من مصادر فكر الأكوينى – وأشدها أهمية – هو فلسفة أرسطو. فى تحليلى – فى موضعٍ لاحق – لفكر الأكوينى السياسى، سأجدنى مُساقًا على الدوام إلى إيضاح ذلك المصدر الأرسطى؛ مثلما سأجدنى مساقًا إلى تحليل ما قام به الأكوينى من تَبَنٍّ أصيلٍ له، وإلى التعقيب على هذا وذاك. أما فى هذا المقام فإن كل ما أبغى التذكير به، هو العناصر الأساسية التى أمدَّت بها فلسفة أرسطو التفكيرَ القرووسطىَّ عامةً؛ إذ أحيط سريعًا بإطار المفاهيم التى أوحت بها

فلسفة أرسطو إلى الفكر السياسى القرووسطى. هذا يتيح لى أن أحدّد - بخطوط عريضة - ما سيصير مجالَ تفكير الأكوينى.

بدءًا من القرن الثانى عشر بل وقبل اكتشاف أعمال أرسطو، تنبأ عملٌ كان عنوانه "الانقسامات الفلسفية" ***Divisiones philosophiae*** [باللاتينية] - ونُسِب إلى ثلاثةٍ من فلاسفة العصر الوسيط هم بويس ***Boèce*** وكاسيودور ***Cassiodore*** وإيزيدور دى سِفى ***Isidore de Séville*** - بموقعٍ (كان بَعدُ شاغرًا!) لعلمٍ موضوعه الشّعْب ***scientia civilis*** [باللاتينية]. وسيظل هذا الموقع شاغرًا طالما استحال العثور على المؤلَّفات التى تعالج السياسة بصفةٍ خاصة، أىْ - واقعيًّا - حتى اكتشاف مؤلَّفى أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" و"السياسة". والأخير كان اكتشافه هو على الأخص الذى سيقرر مجىء فلسفةٍ سياسية. واقع الأمر هو أنه حتى ذلك الحين كان رجال القانون وأساتذة كليات الفنون [الحرة] يستسهلون الادعاء بأن السياسة من اختصاصهم. لكنْ حينما عُرف كتاب "السياسة" قبل سنةَ ١٢٦٠ بقليل، فعندئذٍ بات جَلِيًّا أن التفكير فى السياسة هو أحد اختصاصات الفيلسوف.

جاء أرسطو التفكيرَ القرووسطىَّ بأفكار جديدة ومهمة، أولاها مفهومه الطبيعى ***sa conception naturaliste*** (أو الـ"ماهوى" ***essentialiste*** بتعبيرٍ آخر) للحياة السياسية: لأن الإنسان حيوانٌ سياسى، فليصير من المستحيل إحكام علمٍ حقيقىٍّ للشئون السياسية يكون تامَّ الاستقلال وذا موضوعٍ مُعَيَّن شكليًّا. [لكنْ] سيكون فى الإمكان دراسة الحدث السياسى فى ذاته ولذاته، باتباع ذلك المنهج الإيجابى الذى اختطَّه أرسطو؛ إذ تجرى الملاحظة الدقيقة للمؤسَّسات السياسية وللأحداث السياسية.

[النزعة] "الطبيعية" الأرسطية *le naturalisme aristotélicien* تفضى مباشرة إلى نظريةٍ فى أصل السلطة السياسية وطبيعتها. الدولة تَظهر كانبعاثٍ لماهية الإنسان، بل كعنصرٍ جوهرىٍ من هذه الماهية. ما الدولة – ولا المجتمع السياسى بأكمله – بقَدَرٍ كُتِبَ على المواطنين، ولا هى نتيجة معاهدة بينهم، إذ يعهدون بحقوقهم إلى فردٍ وحيد؛ من أجل مزيدٍ من المنفعة، إنما فى الدولة– وفى المجتمع السياسى بأكمله – الإعراب عن كيفية الحياة الطبيعية لكائنٍ طبيعته هى التواصل.

على هذا النحو يتوصل أرسطو إلى الإيحاء بنظريةٍ فى السيادة والسلطة. إن وُجِدت سيادة، فليس بفضل وكالةٍ مُتعاقَدٍ عليها أجْرتها الجماعة؛ فعندئذ تُعتبَر الجماعةُ مجموعةً من الأفراد المعزولين، الـمُشتَّتين وغير المسئولين. إنما السيادة ناتجة عن نوعٍ من تحرُّكٍ طبيعى للجماعة. السيادة ثمرة نوعٍ من التعيين الطبيعى لـزعيمٍ، برضا الجماعة؛ والتى لا يمكنها الوجود بدون مبدأ الوحدة ذاك. إذن فإن السيادة تتجاوز الأفراد، مثلما تتجاوز ما بينهم من تآلفات، السيادة هى الجوهر الجماعى، إذ تكون للمنظومة الجماعية – فى آنٍ معًا – المبدأ والثمرة.

أخيرًا فإن المنظور الغائى الذى يتخذه أرسطو، يعنَى أوَّليَّةَ الصالح العام والمنفعة العامة. ليس الواجبُ فَهْمَ هذا بمعنى غَلَبَة الصالح العام على ما هو خاصٌّ من مصالح ومنافع فحسب، بل على نحوٍ أعمق، بمعنى أن نظام السياسة ينبغى أن تكون لـه الأولوية على جميع مقاصد "الذاتيات" التى تُحَرِّك المجتمع السياسى. على هذا النحو، فللحكم على مشروعية حكومةٍ ما، يستحيل الاكتفاء بتقييم صفاتها التعاقدية، بمُساءلةٍ عمّا إن كانت حكومةً يريدها المواطنون حقًّا، بل لا بد من مساءلةٍ عمّا إن كانت تلك الحكومة مُتَّسقةً بموضوع حقوق المواطنين؛ الذى لا يعدو أن يكون الصالح العام، الدولة لا ترتكز على عقدٍ جماعى، بل على استلزامٍ

أخلاقىٌ ووجودىٌ من جانب الإنسان. من ثمّ فإن الحكومة لا يمكن أن تستهدف غايةً أخرى سوى ذات [هذا] الالتزام الذى تدين له بوجودها: على الحكومة ألا تتجه إلى غير تحقيق "سعادة العيش سويًّا" *felicitas politica* [باللاتينية].

لأن أرسطو يُرَسِّخ جذور الجماعة السياسية فى أعماق طبيعة الإنسان، فهو مُساقٌ إلى الاعتداد بـ"المدينة"[1] باعتبارها للمجتمع النموذج الأصلى وغير القابل للاختزال إلى أىٍّ غيره. وهو لهذا السبب يراعِى تمامًا - فى الكتب[2] الأولى من مؤلَّفه "السياسة" - تمييز تلك الجماعة السياسية وذلك القانون السياسى، عن الأشكال الجماعية والقانونية الأخرى التى للأسرة أو للجماعة الاقتصادية (علاقة السيد بالعبد). هذا هو ما يستدعِى من قُرّاء أرسطو الانتباه الدقيق إلى الحياة السياسية ذاتها.

على أنه مما يثير العجب بشدة، عدم أخذ الأوائل من قرّاء أرسطو القروسطيين فى الاعتبار، ما توصل هو إليه، وهذا رغم أن بيانات أرسطو كانت واضحةً نسبيًّا، وأن قرّاءَه أولئك كانوا مستنيرين من طراز بويس دى داسى *Boece de Dacie*. [٤٧٠-٥٢٥] أو سيجيه دى برابان *Siger de Brabant* [١٢٤٠-١٢٨٠، والذى قيل إن مساعده الخاص اغتاله]. لم يكن كل ما فى الأمر أن أولئك لم يُلِحّوا على السمة الطبيعية للسيادة السياسية، بل مدى الغرابة التى بدت لهم بها تلك الفكرة. وإذ بسَّط جان دى مُنج *Jean de Meung* فى "رواية الوردة" *le Roman de la Rose* آراء أساتذة كلية الفنون، لم تَبْدُ له السيادة السياسية سوى

---

(١) بما اصطلح عليه فى التراث اليونانى القديم. تُراجع ملاحظاتنا فى ما سبق وضعه فى هوامش لهذا الفصل. أ.ع.ب.

(٢) تُراجع الفقرة الأولى من مقدمتنا لهذا الكتاب. أ.ع.ب.

واقعٍ تاريخىٍ مُصطنَعٍ تمامًا: [فى رأيه أن] العصر الذهبى للإنسانية كان يجهل السلطة السياسية، ثُمَ إذ جمع الناس ثرواتٍ، تعددت السرقات وضروب السلب والنهب؛ وصارت للسلطة السياسية ضرورة. إذن فإن السلطة تستند إلى عقدٍ ضرورى، وإن كان بإرادة المتعاقدين. أصل السلطة هو خطيئة البشر!؛ لذا يجب الحذر منها وإبقاؤها فى أضيَق ما يمكن من الحدود. على هذا النحو بدأ تقليدٌ امتد طويلاً ودُعِىَ أرسطيًا، وكان مارسيل دى بادو ***Marsile de Padoue*** [١٢٧٥-١٣٤٢] ألمعَ ممثليه.

لكن [النزعة] "الطبيعية" الأرسطية التى قلَّت المعرفة بها على نحوٍ بالغ، ظلت - بحكم ذلك الجهل بها - محجوبةً بنوعٍ من نزعةٍ فكريَّة ستُفضِى مباشرةً إلى النظريات الفرديَّة. سيُلِحُّ أرسطيُو القرن الثالث عشر على أن فكرة "سعادة العيش سويًّا" لا تتعلقَ إلا بالفضائل الأخلاقية، وليست لها أيَّة علاقة بالفضائل الفكرية؛ التى هى شخصيةٌ بالتمام والكمال. عندئذٍ لا تعود الحياة السياسية سوى مثالٍ ثانوى لا يشغــل غيــر الإنســان الخــارجى، لا الإنسان الروحى. المثال الأكثر رفعةً من الكل - الإنسانى على الأصالة - هو الحكمة التأمُليَّة. والغاية القصوى هى المحبة الفكرية للذات، تلك الغاية التى تتحقق فى الاتحاد بالعقل المنفصل. إذن فإن من يرتَسِم لنفسه هذه الغاية -وهو الفيلسوف- ينجو ممّا تُكبِّله به الجماعة السياسيةُ والمنظومة الاجتماعية، فى حين يكاد يكون مؤكدًا أن الإنسان الذى يتخلى عن تلك الحكمة التأملية، يظل خاضعًا لتلك المنظومة. وإذن لا تعود الجماعة السياسية تلك الجماعةَ ذات السيادة على كل الجماعات والشاملة لسائرها - والتى تحقِّق الخير الأسمى- على نحو ما كان أرسطو يبتَغِى، وإذن فإن الدولة (والبعض تواتيه الجرأة أحيانًا على أن يضيف: "الكنيسة") لا يمكنهــا أن تتدخــل فــى الحياة الخاصة، هى سلطةٌ لا تمتد إلى العقل لتُقَيِّده!

على هذا النحو فإن معظم أرسطيِّى العصر الوسيط، قد قاموا بقراءة انتقائيَّة لأرسطو؛ فإذ آثر هؤلاء بعضَ نظريات أرسطو وتناسوا غيرها من نظرياته، فقد انساقوا إلى تمجيد التأمل الفلسفى؛ معارضين به الحياة الجماعية. وعندئذٍ سنجدهم ينـــادون بفـــرديَّةٍ اعتـــزالية، ويقـــومـــون بمنافَحَةٍ عن [مثال الإنسان] "الحكيم"، والتى أنبأت – فى بعضٍ من معالمها – عن [مَقْدَم] سبينوزا. ومِن ذا يتضح أن قراءة أرسطو ليست – وحدها – كافيةً لفهمه، ولتَبَيُّن عمق نظرياته.

فى وضعٍ كذاك وفى بيئة ثقافية كتلك، اضطلع الأكوينى بقراءة نصوص أرسطو؛ بجِدَّةٍ وأصالةٍ سوف أعرضهما. ذلك أن الأكوينى – على إخلاصه البالغِ الشدَّةَ لأرسطو – قد أوحى بفلسفةٍ سياسيةٍ أصيلةَ!

الفصل السابع

المجال السياسى عدالة القانون

من يتصدَّى لدراسة فكر الأكوينى، يجد نفسه حتمًا راجعًا إلى ما رجع إليه الأكوينى من مصادر؛ تلك المصادر التى يجىء فى مقدمتها فكر أرسطو السياسى. واقع الأمر هو أن الأكوينى يضع - بناءً على المفهوم الأرسطى لـــ"عدالة القانون" (*to dikaion, to nomimon* [باليونانية، مكتوبةً بالحروف اللاتينية])، الذى أحكمه أرسطو فى مؤلَّفه "الأخلاق إلى نيقوماخوس"- تعريفًا للمجال الذى للقانون ولما هو سياسى، ويحدِّد هذا المجال. إذن فيبدو من الضرورى استرجاع النصوص الأساسية لأرسطو، التى أحكم الأكوينى فِكرَهُ هو؛ بناءً عليها.

أولا: عدالة القانون- مجال ما هو سياسى

فى مؤلَّفه "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، كتب أرسطو قائلا إن "القوانين تقَرِّر جميع الأشياء، مُستهدفةً المصلحة المشتركة، سواء تلك المصلحة التى لجميع أفراد الوطن، أو التى للحُكّام. وسواء كان تعريف هؤلاء وفقًا لقيمتهم، أو لمعيارِ ما آخر، من نفس هذا النوع، ومن ثَمَّ بِذاك المعنى الأول نَصِف بالعادل ما يُنشئ ويحفظ سعادة الجماعة السياسية والأجزاء الـــمُكوِّنة لهذه الجماعة (...). وبالمعنى الذى استقر عليه تفكيرنا، تكون العدالة إذن فضيلة كاملة، ليست - فى أغلب الظن -

[فضيلةً] فى حد ذاتها ولا غير، بل بما يحدِّدها من صلةٍ لها بالغير. (...) العدالة بالمعنى الذى عرّفناه، ليست جزءا من الفضيلة بل هى بالفعل الفضيلة بكاملها. بالمثل فإن ما يعترضها من ظلم، ليس جزءًا من الرذيلة، بل الرذيلة بكاملها. إذن فبم تتميز الفضيلة عن العدالة بمفهومها هذا؟ الفارق يتضح للعيان إثر ما ذكرناه: هما متطابقتان واقعيًا، لكن جوهر كلٍّ منهما ليس هو نفسه جوهر الأخرى! إذا ما عرضت لنا حقيقة وجود صلةٍ بالغير، فستوجد عدالة. وإذا ما عرض لنا وجودُ حالٍ من أحوال الطابع [البشرى] وحده ولا غير، فستوجد فضيلة".(١)

---

(١) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس": الكتاب الخامس. الفصل الأول *Aristote, Ethique à Nicomaque, V, 1, 1129 b, 14-19, 25-27 ; 1130a, 8-13* [عن] الترجمة الفرنسية لـ *R. A. Gauthier* و *J.-Y. Jolif*، فى جزءين. لوفان ببلجيكا (الناشر *Desclée de Brouwer*) سنة ١٩٥٨-١٩٥٩. يُنظر على وجه أخص الجزء الأول ص ١٢٣-١٢٥ والجزء الثانى ص ٣٢٢-٣٤٤ [وفى ترجمة *Jean Voilquin* لمؤلَّف أرسطو ذاك، تلك الترجمة المصحوبة بنشرة كاملة للأصل اليونانى لمتن العمل والتى اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس *Éthique à Nicomaque* ، والصادرة من باريس (نشر *Garnier*، د. ت.) ترد عبارة *ce qui est susceptible de créer ou de sauvegarder, en totalité ou en partie, le bonheur de la communauté politique* (ص ١٩٩) كمقابل فرنسى لعبارة "ما ينشئ ويحفظ سعادة الجماعة السياسية والأجزاء الـمُكوِّنة لهذه الجماعة"، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلِّف (إيف كاتان) ترد عبارة *ce qui produit et conserve le bonheur et les parties constituantes du bonheur pour la communauté politique*. كذلك ففى تلك الترجمة ترد عبارة *Elle [la justice] se confound avec la vertu* (ص ٢٠١) كمقابل فرنسى لعبارة "هما متطابقتان واقعيًا"، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلِّف ترد عبارة *elles sont concrètement identiques*. أ.ع.ب.].

هذا النص لأرسطو يتضمن فكرتين أساسيتين. بادئ ذى بدءٍ يُبيِّن أرسطو أن اكتمال الأفعال الـمُتَسِّقَة بالقانون يُوفِّر مادةً لفضيلةٍ تُدْعَى فضيلة العدالة. ثُمَّ يذكر أن العدالة التى تم تعريفها على هذا النحو، ليست فى الواقع إلا مجموع الفضائل كلها (*ê holê arétê* [باليونانية، مكتوبةً بالحروف اللاتينية])[١]. وهذا مع فارقٍ طفيفٍ، وهو أن تلك الفضائل، ليست - فى هذه الحالة - مُعتَدًّا بها باعتبارها تُمارَس لصالح الفردِ ومن أجل اكتماله هو وحده، بل من أجل الغير (*pros hétéron* [باليونانية، مكتوبةً بالحروف اللاتينية])[٢].

الأكوينى يكرر هاتين الفكرتين اللتين أكد عليهما أرسطو، ويُدْلِى بشروحه عليهما. فى زمنٍ سبق الأكوينى بكثير، كان مدار حديث علماء اللاهوت - على أعقاب أوغسطين - هو **العدالة العامّة**. وسيَجْهد الأكوينى لإحْلال المفهوم الأرسطى **لعدالة القانون**، محل ذلك المفهوم اللاهوتى. وفى هذا المقام سيمدُّه أرسطو بحججٍ يُبيِّن [الأكوينى] بها أن [تلك] العدالة (العامة) الـمعتبَرة انسجامًا للنفس، ليست عدالةً إلا مجازًا. فى واقع الأمر أن أرسطو قد سبق - فى [مؤلَّفه] "الأخلاق إلى نيقوماخوس"[٣] - إلى نقدْ نظرية أفلاطون فى العدالة. وفى عرف الأكوينى، كان ذلك النقد قابلاً للانطباق بسهولةٍ على مفهوم علماء اللاهوت - ذوى النزعة "الأوغسطينية" - للعدالة العامة؛ وهو المفهوم الـمُستقَى - بما لا يَخفَى - من ذلك المصدر الأفلاطونى. من جهةٍ أخرى فانطلاقًا ممّا ورد ثانيًا فى نصِّ أرسطـــو، يوضح الأكوينى بدقةٍ فكرَ هذا الفيلسوف؛ عن طريق تحديد الصلات

---

(١) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرةً] عينه *Ibid., 1130a, 9*.

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامشين السابقين مباشرةً] عينه *Ibid., 1129b, 27, 34 ; 1130a, 13*.

(٣) [فى] الكتاب الخامس. الفصل الثانى *V, 2, 1138b, 5-13*.

بين عدالة القانون وسائر الفضائل. فى حقيقة الأمر أن نصوص الأكوينى يُستشَف منها تردُّده مليًّا، ربما لـــتَحَرُّجه من المعنى الحرفى لنص أرسطو! وأخيرًا – وفى نهاية حياته – سنجد الأكوينى موحيًا بنظرية واضحة التناقض مع تعاليم أرسطو، إذ يجعل من عدالة القانون فضيلةً خاصةً تتَمَيَّز عن سائر الفضائل، لا بحكم جوهرها فحسب، بل بطبيعة جوهرها ذاتها. وهذا الموقف يبدو له بالغ الأهمية، بما أنه الموقف الوحيد الذى يتيح تعيين موضوعٍ شكلىٍّ مُعَيَّن لما هو سياسى[1].

لتبيان هذا التطور فى فكر الأكوينى، أوَدُّ فى هذا المقام أن أعيد إلى الأذهان بضعة نصوص، موردًا إياها بترتيبها الزمنى، ومُعَقِّبًا عليها بإيجاز. فى "التآليف عن كتب الأحكام"، يُفَصِّل الأكوينى نظريةً عامةً فى العدالة، إذ يكتب قائلاً إنه "توجد عدالةٌ عامة، وأخرى خاصة. تكون العدالة خاصة عندما يكون ما لها من موضوعٍ مُعَيَّن، هو الصلات بالغير؛ حيث يَفْرِض حقًّا مفهوم الـــواجب *la notion de dû*: إنما العدالة المُتَّسعة على هذا النحو، هى التى تُدْرَج بين الفضائل الرئيسية. وعلى نحوٍ آخر، يُقال عن العدالة إنها عامة؛ وهذا بمعنيين: أولاً من حيث إن المقصود بها هو أن تكون سلوكًا مستقيمًا للنفس ذاتها، [سلوكًا] بفضله يتهيَّأ الإنسان كما ينبغى – أىْ فى ذاته – بمثلما فى سائر الأمور. وثانيًا بمعنى أنها تامّة التماثل بكُلٍّ من الفضائل، لا تختلف إلا بحكم أن فعل الفضيلة يُهَيِّئ للصالح العام؛ وفقًا

(١) يبدو لى التشديد على هذه النقطة ذا أهمية، ذلك أنها تكشف عن أصالة القراءة التى قام بها الأكوينى لأرسطو. الأكوينى يستأنف هذه الفكرة ويُعملها بشأن المواقف العملية التى ينبغى جعلها مُتعقّلة. فى هذا المقام يبدو أن الأكوينى قد تأدّى – على أثر جهود التدقيق التى قام بها اللاهوتيون الأوغسطينيون – إلى تعديل البيانات الأرسطية، فى اتجاه ليس بالطبع ذلك الذى استرسَمه أرسطو.

لحكم القانون (أىْ من حيث إن فعل الفضيلة يُهيِّئ للصالح العام؛ وفقًا لحكم القانون). وهذا يتحقق فى أفعال جميع الفضائل، كما يقول الفيلسوف".(١)

يبدو لى أن هذا النص يُظهر تمامًا أن الأكوينى كان - منذ شروعه فى التدريس - واعيًا بوضوحٍ أن ما يقرؤه لأرسطو، يعنى واقعًا بالغ الاختلاف عن ذلك الذى تعلمه من تقاليد علم اللاهوت. ونفس المؤلَّف يُظهر أن الأكوينى يرفض الانسياق إلى صيغةٍ تصالحيَّة. واقع الأمر هو أن الأكوينى فى بحثه لجوانب العدالة - على نحوِ ما فصَّلها [من عُرِف باسم] أندرونيكوس الزائف *Pseudo-Andronicos* - قد توصَّل إلى التمييز بين القداسة *sanctitas* [باللاتينية] والتقوَى *eusebia* [باللاتينية]. يقول الأكوينى إن هاتين الفضيلتين ليستا متماثلتين: التقوَى *eusebia* [باللاتينية] تُهيِّئ للإلـــه أفعال العبادة، أما القداسة *sanctitas* [باللاتينية] فهى تُهيِّئ للإلـــه جميع ما فى الحياة من أفعال. لهذا السبب يكتب الأكوينى قائلاً إن "ما تعقده القداسة بسائر الفضائل، هو صلة مُناظِرة بتلك التى تعقدها عدالة القانون.

---

(١) "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الثالث. الفرع الثالث والثلاثون. المسألة الأولى. البندالأول. الحل الثالث. الرد على الاعتراض الثالث *In Sent. III. dist. 33, q.1, a. 1, sol. 3, ad 3um*. [ولفظ الفيلسوف الذى ينتهى به النص، مقصودٌ به أرسطو. ولهذا السبب أورده المؤلف - إيف كاتان - فى ترجمته للنص إلى الفرنسية بادئًا بحرف *p* مُكبَّرًا، على نحو ما تبدأ أسماء الأعلام: *le Philosophe*. والعبارة الفرنسية التى قابلناها بكلمتى "بحكم أن" هى *en raison*، أما تلك التى قابلناها بكلمتى "من حيث إن" فهى *pour autant*. وفى هذا الموضع - مثلما فى غيره - يتعلق الأمر بدقائق اللغة الفرنسية، مثلما - بالطبع - بدقائق اللغة العربية. أ.ع.ب.] هذا ويبدو لى أنا [إيف كاتان] أن هذا العرض الـمُتوَخى التآلف، هو لدى الأكوينى - بكل تأكيد - صدى لدروس [القديس] ألبرت الكبير. يُنظر [للأخير، مؤلَّفه] "فى الخير". الكتاب الخامس. المسألة الثالثة. البند الثانى. الحل. والمسألة الرابعـــة البنـــد الثانى: الحل *De Bono V, q. 3, a. 2, sol. et q. 4, a. 2, sol*.

واقع الأمر هو أنه مثلما تستكمل عدالةُ القانون أفعالَ سائر الفضائل استهدافًا للصالح العام، فكذلك تستكملها القداسة؛ فى سبيل الإلـــه".[١]

هذا النص الذى يتبنّى - فيما هو أساسى - نظرية أرسطو، يغفل - رغم ذلك - تساؤلاً: "ما معنى هذه العمومية التى ينسبها الأكوينى - فى هذا المقام - إلى عدالة القانون؟" وبالتالى: "ما الصلة التى تعقدها هذه العدالة بسائر الفضائل؟"

إنما بإمعان التفكير فى فضيلة "العبادة"، سيتوصل الأكوينى إلى الإيضاح الدقيق لموقفه؛ متسائلاً عمّا إن كانت تلك فضيلةً عامةَ. يقول الأكوينى إن كلمة العمومية هذه، قد تُفهَم على أربعة أوْجُه: توجَد عمومية النسبة، تلك التى للنوع الـــمُمكن أن يُنسَب إلى جميع فصائله، تليها عمومية التبعية (وعلى هذا النحو يقال عن فضيلة الحذر إنها عامة، لأن ممارسة جميع الفضائل تتوقف على الأخذ بالحذر)، ثمّ توجد عمومية السبب الكلّى، وأخيرًا يمكن إطلاق تلك الصفة - صفة العمومية - على أىِّ نتيجة ترجع إلى عِدَّة أسبابٌ.

الأكوينى يؤكد أن عمومية عدالة القانون، هى من الضرب الأول من العموميات. عدالة القانون عامة لأنها يمكن أن تُنسَب إلى سائر الفضائل كافّةً. إذن فإنها متماثلة بجميع الفضائل بأقوى معانى الكلمة، وعموميتها تُستمد من ماهيتها ذاتها[٢].

---

(١) "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الثالث. الفرع الثالث والثلاثون. المسألة الثالثة. البند الرابع. الحل السادس. الرد على الاعتراض الثالث *In Sent. III. dist. 33, q.3, a. 4, sol. 6. ad 3um*. وكذلك "التأليف عن كتب الأحكام" الكتاب الثانى. الفرع الرابع والأربعون. المسألة الثانية. البندالأول. الرد على الاعتراض الخامس *In Sent. II. dist. 44, q.2, a. 1, ad 5um*.

(٢) "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الثالث. الفرع التاسع. المسألة الأولى. البند الأول. الحل الثانى *In Sent. III. Dist. 9, q.1, a. 1, sol. 2*. وكذلك "التأليف عن كتب الأحكام" الكتاب الثانى. الفرع الرابع والأربعون. المسألة الثانية. البند الأول. الرد على الاعتراض الخامس *In Sent. II. Dist. 44, q.2. a. 1. ad 5um*.

هذا الحل يؤدى إلى إنكار أىّ خصوصيةٍ لتلك الفضيلة (التى هى عدالة القانون)! وعلى الأثر فإن الأكوينى سينبذ هذا الحل، وإن كان - على أيَّة حال - حلاً قد بدا لصاحب "التآليف عن كتب الأحكام"، إجراءً استثنائيا.. إجراءً هدفه إنقاذ المعنى الحرفى للبيان الأرسطى، ذلك البيان الذى يبدو على الأكوينى - بكل وضوح - أنه تأثَّر به(١).

ببحثنا فى نصوصٍ لاحقة للأكوينى، سنجد أن ذلك التمييز - الذى بين المفهوم التقليدى للعدالة العامة، والمفهوم الأرسطى لعدالة القانون - يتم بوضوحٍ متزايد. فى "المجموعة اللاهوتية" يستبعد الأكوينى تمامًا المفهوم الأوغسطينى للعدالة العامة، ولا يُقِرُّ إلا بعدالة القانون وحدها كعدالةٍ عامة. والسبب الذى يدفع به القديس توما لاستبعاد المفهوم التقليدى، هو نفس ذلك الذى حدا بأرسطو إلى رفض إطلاق اسم "العدالة" - بأقوى معانى الكلمة - على مفهوم أفلاطون لتلك الفضيلة.

---

(١) واقع الأمر هو أن الأكوينى يتخذ موقفًا معارضًا للنظرية - ذات الأصل الرواقى - التى تميز "الأحوال العامة" عن الفضيلة، ويأبى الاعتداد بالفضائل الأصلية كأنواع. تُنظر "التآليف عن كتب الأحكام": الكتاب الثالث. الفرع الثالث والثلاثون. المسألة الثانية. البند الأول. الحل الأول. *In Sent. III. Dist. 33, q.2, a. 1, sol. 1.* وكذلك [فى] المصدر السابق عينه. الرد على الاعتراض الثالث *ibid., ad 3um*. كذلك تُنظر نصوص لاحقة، لكنها أشد وضوحًا بعدُ [منها]: "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الحادية والستون. البند الثالث *S. T. Ia2ae, q. 61, a. 3*، وشروح القديس توما على كتاب أرسطو (العاشر) فى الأخلاق: الكتاب الثانى [من شروح القديس توما]. الدرس الثامن *In X Libr. Ethic. II, 8, n..338*، و"المسائل المتنازع عليها": فى الفضيلة. "الأصول". البند الأول: الرد على الاعتراض الخامس *Q. D. de Virtut. Cardin. a. 1, ad 5um*.

الأكوينى يكتب قائلاً إنه "بما أن الـــمعنىَ بالعدالة دائمًا هو استقامة نظام، فإنها قابلة لأن تُفهم بمعنيين: بأولهما تدلُّ على النظام الـــمُطبَّق فى الفعل الإنسانى ذاته، وبحكم هذا تُعدُّ فضيلةً، سواء تعلق الأمر بالعدالة الخاصة؛ وهى التى تُنظِّم فعل إنسان بشأن إنسان آخر وتوجِّه ذاك الفعل، أو بعدالة القانون؛ تلك التى تُنظِّم فعـــل الإنسان بشأن المصلحة المشتركة للكُل، وتوجِّه هذا الفعل؛ على نحوِ ما يُظهِر أرسطو".(١)

لكنْ على الأخص تَعْدِل "المجموعة اللاهوتية" عن الجعل من عدالة القانون فضيلةً عامة بحكم النسبة. لا يمكن وصف عدالة القانون بأنها عامة، إلا لأنها تمارس سيطرةً *imperium* [باللاتينية] على سائر الفضائل كافة، إذ تُهيِّئ أفعال تلك الفضائل لما لها هى من غاية؛ أىْ المصلحة المشتركة.

ثمة يكتب الأكوينى قائلاً إن "العدالة التى تستهدف المصلحة المشتركة، هى فضيلةٌ أخرى غير العدالة الـــمُهَيِّئة للصالح الخاص لفردٍ [ما]، ومن ثمَّ التمييز بين القانون العام والقانون الخاص (...). فإنما العدالة التى تُهَيِّئ الإنسان للصالح العام، هى عامةٌ بحكم ما تمارسه من سيطرة؛ بما أنها تهيئ أفعال الفضائل جميعًا فى اتجاه ما هو غايتها، أىْ المصلحة المشتركة".(٢)

هذا التعديل – من جانب الأكوينى – للفكر الأرسطى، يستتبع تعديلاً آخر: إزاء افتراضٍ بأن عدالةُ القانون لن يكون لها أىُّ وجودٍ خاصٍّ بها – طالما كانت

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الثالثة عشرة بعد المائة. البند الأول *S. T. 1a2ae, q. 113, a. 1*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الستون. البند الثالث. الرد على الاعتراض الثانى *S. T. 1a2ae, q. 60, a. 3, ad 2um*.

موضعَ التفكير باعتبارها فضيلةً عامةً بحكم النسبة - يوجد افتراضٌ بأنها توجد لذاتها بالضرورة؛ بما أن جعْلَها موضعَ التفكير كفضيلة عامة، راجعٌ إلى ما لها من سيطرةٍ على الفضائل الأخرى. وهذا متى كان تعريفها على هذا الأساس[أساس ما لها من سيطرةٍ على الفضائل الأخرى].

هذا التفسير للعمومية الذى يجىء لاحقًا، يناقض ما قال به أرسطو. لكن الأكوينى يسترعى الانتباه إلى أنه – على نحوٍ ما – يُراعى ما أبانَهُ أرسطو، لأن الفضيلة "الخاضعة" لسيطرة (*imperium* [باللاتينية]) فضيلةِ عدالةِ القانون يمكن – على نحوٍ ما – أن تُدعَى عدالة، أيًّا كانت تلك الفضيلة. وهذا من حيث إنها بحكم خضوعها لتلك السيطرة، تكون مُهَيَّئَةً للصالح العام. بهذا المعنى فإن الفضيلة وعدالة القانون لا تتميَّز إحداهما عن الأخرى إلا عقلاً. واضحٌ بالفعل أن التمييز بين فضيلةٍ تعمل بذاتها وفضيلةٍ توضع موضع التنفيذ بفعل "سلطة" فضيلة أخرى أو بأمرٍ منها، ليس إلا تمييزًا عقليًّا.

الأكوينى يكتب قائلاً إنه "على الرغم من أن [أيَّة] فضيلة محكومة بتلك العدالة (عدالة القانون)، فإنها تُنْعَتُ بدورها بأنهـــا عـــدالة. وبهـــذا المعنـــى فهى لا تختلف عن عدالة القانون، سوى من حيث الفارق – العقلى – بين الفضيلة التى تعمل بذاتها وتلك التى تخضع فى عملها لأخرى".(١)

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الستون. البند الثالث.الرد على الاعتراض الثانى *S. T. Ia2ae, q. 60, a. 3, ad 2um*. [هذا ويلاحظ أن] المبدأ الـــمُطبَّق فى هذا النص، مصوغٌ بطريقة عامة فى "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة السابعة عشرة. البند الرابع، والمسألة الرابعة والخمسون. البند الثانى، والمسألة الستون. البند الخامس *S. T. Ia2ae, q. 17, a. 4 ; q 54, a. 2 ; q. 60, a.5*. والتفسير لتعبير "العدالة فضيلةٌ كاملة" *iustitia quae est omnis virtus* [باللاتينية] – والذى أعدت توًّا [فى

فى شروحه على "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطـو[١]، يبين الأكوينى ما لهذا التعديل فى الفكر الأرسطى من معنى وأهمية. هو مبدأ عام: أن يُعيِّن موضوعُ كلِّ قدرةٍ (أو كل مسلك *habitus* [باللاتينية]) تلك القدرةَ [وذلك المسلكَ]. إذن فثمَّة موضوعٌ مُعيَّن، وينبغى فرض مسلكٍ *habitus* [باللاتينية] معين. وإذن فإن عدالة القانون هى فضيلةٌ مُعيَّنة، يرجع تعيينها إلى ما لها من موضوع؛ أىْ المصلحة المشتركة. الأكوينى يتوصل إلى الجعل من عدالة القانون فضيلة عامة وخاصة فى آنٍ معًا: هى عامة، لأن تفعيلها لا يتم إلا بوضع سائر الفضائل موضع التنفيذ. وهى خاصة لأن لها موضوعًا، أو لأنها تستهدف غايةً مُعيَّنة هى المصلحة المشتركة؛ وهى غايةٌ لا يمكن اختزالها إلى أىٍّ من غيرها من الغايات.

الأكوينى يكتب قائلاً إن "كلمة 'عامة' تُفهَم بمعنيين: أولاً كنِسْبَة، مثل كلمة "حيوان" المنسوبة [كصفة] للإنسان، وللحصان، ولجميع الكائنات المشابهة [لهذين الاثنين]. فى هذه الحالة فإن ما هو عام، ينبغى، أن يتطابق أساسًا بالكائنات التى يُنسب لها؛ بما أن النوع يتعلق أساسًا بالفصيلة ويدخل فى تعريفها. وثانيًا فإن كينونةً [ما] قد تُدعَى عامة، من حيث ما لها من قدرة؛ كمثلما سبب كلِّى بشأن جميع نتائجه (...). بهذا المعنى فليس من الضرورى أن تتطابقَ القدرة العامة بالكائنات

المتن] التذكير به – ورد فى شروح القديس توما على "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو: بالتحديد فى الشروح على الكتاب العاشر. يُنظر الكتاب الخامس [من شروح القديس توما]: الدرس الثانى *In X Libr. Ethic. V, 2, n.312*، وهو معروضٌ – فى ذلك الموضع من الشروح – كتفسيرٍ موضوعى لفكْر أرسطو، فى حين أن الأكوينى كان يعلم عن بصيرةٍ أنه يعرض نظريةً له هو نفسه (كما يمكن أن يظهر من "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند السادس *S. T. 2a2ae, q. 58, a. 6*).

(١) الكتاب الخامس [من شروح القديس توما *In de Ethic.*,]: الدرس الثانى *V, 2, n.312*.

التى تمتدُّ هى إليها؛ إذ ليس للسبب والنتيجة نفس الماهية. وإنما بهذا المعنى بالتحديد يكون نعت عدالة القانون بأنها فضيلةٌ عامة، وفقًا لما ذُكِر أعلاه (البند الخامس)، [أىْ] من حيث إنها تُهيِّئ أفعال سائر الفضائل لما لها هى من غاية؛ ممّا يكون من شأنه أنها تُحَرِّكها بأمرها (...). [لكنْ] تظل عدالة القانون فضيلةً خاصة، بحكم أن ما لها من موضوع هو المصلحة المشتركة".(١)

هذه النظرية التى يوحى بها الأكوينى - إذ ملَكَ من مفاهيمه الأدوات اللازمة - ليست إلا أوضح الطرق - وأشدها تماسكًا - لتأكيد ما للجماعة السياسية من طابعٍ مُعيَّن. وهذا بإبراز عدم قابلية المصلحة المشتركة لأن تُختزل إلى المصالح الفردية.

إذن، يبدو من الضرورى التساؤل عمّا هو الموضوع الشكلى (*ratio obiectif* [باللاتينية]) لعدالة القانون، أىْ "ما هو ذلك الذى بفعله تكون عدالة القانون فضيلةً خاصة؟" لا بد من إيضاح أهمية هذا السؤال! وهذا لما اعتيد - فى كثيرٍ من الأحوال - من إيجاز فكر الأكوينى على نحوٍ يمحو ما فى هذا الفكر من أصالة. يتبادر إلى الإذهان إمكان إثبات كَوْن عدالة القانون موضع تفكير الأكوينى بناءً على العدالة الخاصة، وفى هذه الحالة فإن العدالة الخاصة هى التى تنظم الصلات بين فردٍ وفردٍ آخر. وإذا تعلق الأمر بالعدالة المدعوة بالتبادلية - أو بصلة المجتمع بالفرد - فقد تعلق بالعدالة المدعوة بعدالة التوزيع. أما عدالة القانون فستكون هى التى تنظم صلات الأفراد بالمجتمع. من يقول بهذا فقد بَنَى قَوْله على تغافلٍ عن أن فكر الأكوينى يتم إنْماؤه انطلاقًا من تفكير أرسطو، وعن أن أرسطو

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند السادس *S. T. 2a2ae, q. 58, a. 6*.

لا يقول بهذا على الإطلاق. بالإضافة فإن نصوصًا بالغة الوضوح للأكوينى، تندرج فى سياقٍ يخالف هذا التبيان. فى "المجموعة اللاهوتية" يكتب الأكوينى عن عدالة القانون قائلاً إن "أصلها فى الحاكم؛ من حيث إنها مبدأٌ له صفة البناء والتشييد. وما من وجودٍ لها فى الرعايا، إلا على نحوٍ ثانوى؛ من حيث إنهم القائمون بالتنفيذ".[١]

إن كانت عدالة القانون هى التى تنظم صلاة الفرد بالمجتمع، لوَجَبَ أن يُكتَب نقيضُ هذا الذى قيل. إنما من باب القياس تُطلَق صفة العدالة على كلٍّ من عدالة القانون والعدالة الخاصة. لقد سلف أرسطو إلى تأكيد ذلك، قائلاً إن مفهوم العدالة يُستخدَم بمعنيين مختلفين: بالمعنى الذى يتبادر إلى الذهن أولا، يكون عادلاً كلُّ ما هو قانونى. وبمعنى آخر، يكون عادلاً كلُّ ما هو مُنْصِف[٢]. إذن فهذان الشكلان للعدالة – المتصل أحدهما بالآخر – يتميزان أحدهما عن الآخر: أولاً من حيث مدى ما لكلٍّ منهما من مجال، فالشكل الأول يشمل فى امتداده كلِّية السلوكيات الإنسانية، والثانى لا يؤدِّى سوى دورٍ قاصرٍ على حيِّزٍ – مُعيَّنٍ بوضوح – من الفعالية الإنسانية، هو حفظ المساواة فى التبادلات – أو فى توزيع الخيرات – بين الأفراد أو داخل الجماعة، أو استعادة تلك المساواة. لكنْ على الأخص يكون التمايز بين هذين الشكلين من حيث قصديَّة كلٍّ منهما: بالتحديد يكون الاختلاف بينهما، بمعنى أن أحدهما يستمد محتَواه من الواجب (***Debitum*** [باللاتينية]) الذى أوكلت إليه مهمة حفظه، بينما يستمد الآخر محتواه من المصلحة المشتركة ***bonum***

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند السادس *S. T. 2a2ae, q. 58, a. 6*.

(٢) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس": الكتاب الخامس. الفصل الأول ***Aristote, Ethique à Nicomaque, V, 1, 1129a 26,***.

commune [باللاتينية] التى أوكلت إليه مهمة رعايتها. فـــى هـــذه الحالة الأخيرة، لا يكون لمفهوم "الـــواجب" *Debitum* [باللاتينية] دَوْر، على أىِّ نحوٍ كان(١).

من جهةٍ أخرى، يوضح الأكوينى أن اتخاذ المصلحة المشتركة مرجعًا لتعريف العدالة العامة، لا يعنى امتدادًا بصلات التبادل والتوزيع - التى تشكل مجال العدالة الخاصة - فى نفس الاتجاه فحسب، بل إن هذا الاسترشاد يمسُّ الإنسان بأكمله. هذا الاسترشاد يُضفى معنى جديدًا على جميع الفضائل، سواء تعلق الأمر بفضيلةٍ كالعدالة الخاصة التى تنظم الأفعال الخارجية، أو بفضيلةٍ تَنظِم المشاعر الداخلية؛ مثل الاعتدال(٢). إذن فإن ما يُستحْدَث فى هذا المقام هو تفرقةٌ شكلية بين المصلحة الفردية والمصلحة المشتركة للوطن، أو نقـــلةٌ كيفيَّة. وهـــو ما يجب التأكيد عليه، أيًا كانت الحالة.

الأكوينى يكتب قائلاً إن "المصلحة المشتركة للوطن والمصلحة الخاصة لشخصٍ [ما]، تختلفان فيما بينهما؛ مثلما يختلف الكل والأجزاء".(٣)

---

(١) يُنظر نصٌّ تامُّ الوضوح فى "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الستون. البند الثالث. الرد على الاعتراض الثالث *S. T. 1a2ae, q. 60, a. 3, ad 3um*. فى هذا النص يُعاوَد الالتقاءُ بالنظريات الأرسطية التى فى [مؤلَّفَ أرسطو] "الأخلاق إلى نيقوماخوس" (الكتاب الخامس. الفصل الرابع) *Aristote, Ethique à Nicomaque, (V, 4, 1130 b)*، والشروح التى يقوم بها الأكوينى على كتاب أرسطو (العاشر) فى الأخلاق: الكتاب الخامس [من شروح القديس توما] *In X Libr. Ethic. V, 3, n.918*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند الخامس *S. T. 2a2ae, q. 58, a. 5*.

(٣) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند السابع. الرد على الاعتراض الثانى *S. T. 2a2ae, q. 58, a. 7, ad 2um*.

من يُرد بأى ثمن أن يعثر فى عدالة القانون على مفهوم "الواجب" (***debitum***) [باللاتينية]، يضطر عندئذٍ إلى إغفال ذلك التمييز! وتصير المصلحة المشتركة كنوعٍ من شخصية اعتبارية، لها يكون كل مواطنٍ مديناً. لا تعود هى تلك السعادة - تلك "الرفأنينة" ***bien-vivre*** - التى لا يمكـــن أن تضمنهـــا للإنسان إلا الجماعةُ السياسية، التى تستهدف القوانين رعايتها(١).

هذه التحليلات المستفيضة، المستعيدة فى الأذهان ما أوحَى به الأكوينى من نظرية فى عدالة القانون - مُواصلاً بشأن الفكر الأرسطى إخلاصًا لا يخلو من نقد - تتيح إحاطةً تامَّة بالكيفية التى فهم بها الأكوينى خصوصية المجال السياسى. واقع الأمر هو أنه بالإقرار لفضيلة عدالة القانون بالعمومية - وبتأكيد هذه العمومية - تنشأ نتيجةٌ مباشرة تُعَدُّ كذلك أهمَّ النتائج طرًّا، وهى أن السياسة تتعلق بكُلِّيَّة الإنسان؛ لا بهذا أو ذاك من جوانب وجوده.

واقع الأمر هو أن عدالة القانون من حيث هى فضيلةٌ خاصة لها موضوعها الخاص، تُحَدِّد مجالاً مُعيَّنًا للوجود الإنسانى؛ هو المجال السياسى. لكنْ لأن هذه الفضيلة الخاصةَ عامةٌ كذلك، فلا يمكن أن تحقق مهمتها وتستكملها إلا بوضع أفعال جميع الفضائل الأخرى موضع التنفيذ، وبطبع تلك الأفعال بقصديتها هى [عدالة القانون] الخاصة، إذن فإن ما يُستَرجَع فى الوجود الإنسانى - الـــمُؤسِّس لنظامٍ جديد عنوانه المصلحة المشتركة - هو كُلِّيَّة الوجود الإنسانى. وإذن ففى الإمكان القـــول إن عدالة القانون تُمثِّل لسائر الفضائل "الشكلَ" فى نَسَق السعادة الأرضية، على نحوِ ما رُبَّما أمكن لِعالِم اللاهوت توما الأكوينى أن يقول إن الإحسان يُمثِّل

---

(١) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول. الفصل الثانى *Aristote, Politique, I, 2, 1263a, 37*.

لسائر الفضائل "الشكلَ" فى نَسَق السعادة الغيبية. الأكوينى لا يستخدم هذا التعبير، ولكنه يستعين بتعبيرٍ مُشابهٍ قد يبرِّر إمكان استخدامه إياه، إذ يكتب قائلاً إنه "بمثلما يمكن وصف الإحسان بأنه فضيلةٌ عامة، من حيث إنه يُهيِّئ أفعال جميع الفضائل للخير الإلـــهى؛ فكذلك عدالة القانون [يمكن وصفها بأنها فضيلةٌ عامة. إ. ك.]، من حيث إنها تُهَيِّئ أفعال جميع الفضائل للمصلحة المشتركة".(١)

ثانيًا: المجتمع "طبيعىٌّ" وتاريخى

فى هذا المقام قد بات من المهم إيضاح هذه التحليلات، لإظهار ما تعنيه للأكوينى هذه الكيفية - للوجود السياسى - التى ينعتها هو بعدالة القانون. نفس هذا النعت، ينبغى أن يوجهنا صوب المسألة الأساسية. واقع الأمر هو أن مفهوم "عدالة القانون"، ليس بديهيًا، وأنه يبدو متناقضًا بعض الشىء. فى نصٍّ سبق ذكره، كان أرسطو يقول إن "القوانين تُقَرِّر جميع الأمور، مستهدفةً الصالح العام. عليه فإننا ننعت بالعادل ما يُنشئ للجماعة السياسية السعادةَ ويحفظها، وينشئ ويحفظ - للجماعة السياسية - الجوانب الـــمُكَوِّنة للسعادة".(٢)

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند السادس *S. T. 2a2ae, q. 58, a. 6*.

(٢) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الخامس. الفصل الأول *Aristote, Ethique à Nicomaque, V, 1, 1129 b, 13-18*.

في هذا البيان - الذى يفترض تَدخُّل ما يمكن نَعْتُه بالوصيَّة أو بالوصفة [على غرار "الوصفة" الطبِّيَّة] (أو بالقانون) - توجد مفارقةٌ؛ إذ يكون الراعى لما يُمثِّل - بالتحديد - الغاية التى يحتذيها كلٌّ من أفراد المجتمع (والتى هى السعادة)، هو هذا الذى تَدَخَّل، بينما قد يتبادر إلى الذهن أن تحقيق السعادة لا يتوقف إلا على التلقائية الداخلية - لا على القانون - على نحوٍ ما يقول أرسطو فى هذا المقام. إذن فكيف - ولماذا - يجب إيصاء الإنسان العائش فى جماعة، بفعل ما فيه وجوب ضمان سعادته؟

ليس فى الإمكان تجاوز هذه المفارقة الظاهرة، ما لم نفهم أن المقصود بقول أرسطو - وفى أثره الأكوينى - عن الإنسان أنه كائنٌ سياسىٌّ بالطبيعة، ليس أنه هذا الكائن مباشرةً! وليس المجتمع السياسى واقعًا طبيعيًّا بمعنى أنه بعض معطيات الطبيعة خالصًا، بلا حاجةٍ إلى التَشَكُّل بفعالية. إنما على العكسِ يمكن القول بإن المجتمع السياسى - الذى هو للإنسان طبيعة - لا يوجَد إلا بإتمامِ عمليةٍ تاريخية.

ليس فى إمكاننا أن نفهم ما للمجتمع السياسى من هذه "الطبيعية" و"التاريخية" معًا، إلا بناءً على مفهوم الوحدة. واقع الأمر هو أن المجتمـــع ليس مجردَ تراكمٍ، ولا هو كذلك تقريبٌ خالص [بين أناسٍ]، فيه يكون الرابط خارجيًّا تمامًا. الوحدةَ يستحيل وجودها، إلا بفعل رابطٍ داخلى متلازمٍ بالعناصر الــمُوَحَّدَة على هذا النحو، ومتحوِّلاً بهذه العناصر إلى كُلٍّ مُوَحَّد. الأكوينى يثابر على بيانه أنه عندما ينصبُّ التفكير على المجتمع ، ينبغى أن يكون هذا التفكير فى المجتمع ككُلّ، ممَا يعنى تجانسًا حقيقيًّا. إذن فبعقد كل إنسانٍ تواصلاً بين وجوده والآخر فى الحياة الاجتماعية، ينبغى له أن يتجاوز ذاته على نحوٍ ما. عندئذٍ تكتسب الجماعة وجودًا "فى ذاتها" ***sui generis*** [باللاتينية]، ولا تعود مجموعةً من العناصر المنسوبة بعضها إلى البعض والــمُجَمَّعة على نحوٍ خارجىٍّ تمامًا.

الوحدة التى يذكرها الأكوينى فى هذا المقام، هى مفهومٌ مُماثِل [لذلك المفهوم الأرسطى]. واقع الأمر هو أن ذِكْر "الوحدة" يَرِدُ بواحدٍ من معنيين أساسيين لا ثالث لهما: إما بمعنى الوحدة الـمقُوليَّة ***unité prédicamentale*** (أىْ "الواحد بمفرده وفى ذاته" ***unum sipliceter et per se*** [باللاتينية])، أو بمعنى الوحدة العارضة ***unité accidentelle*** (ولَيقول الأكوينى كذلك [عن الأخيرة]: "وحدة النظام" ***unité d'ordre***). الوحـدة المقـوليـة تعنى أن الواحد مُطابقٌ للوجود: هى تدلّ على ما لا يتجزّأ على الإطلاق، وعلى تطابق الذات بالذات. ووحدة النظام أو الوحدة العارضة، تدل على وحدة لتعدُّد حقيقى، والتى هى وحدة الجماعة السياسية. يقول الأكوينى إنها وحدةٌ تتحقق فى العالم المخلوق: هذه الوحدة التى تجعل من تعددٍ [أيًّا كان] تعددًا منظمًا، هى نوعٌ منقوص من محاكاةِ وحدةِ الإلـه غيرِ المنقوصة. ذلك أن وحدة النظام إذ تتيح تبَقّى بعض التباين بداخلها - بل تقتضى تَبَقِّيًا من هذا القبيل - فهى منقوصة. هذا لا يعنى أن هذه الوحدة هى مجرد تقريب بين عناصر التعدد، بل يعنى أنها - من وجهة نظرٍ معيَّنة - تظل على الدوام تعددًا مُكَوَّنًا من عناصر شتَّى، تتعارض - فى الواقع - بعضها بالبعض. بداخل الكُلِّ الـمُوَحَّد، يمكن التعرض لكلٍّ من العناصر من حيث إنه جزءٌ من كُلٍّ، مثلما يمكن التعرض لنفس العنصر من حيث ما هو إياه فى حد ذاته. على هذا النحو من حيث إن الجماعة السياسية هى وحدة نظام، ففى داخلها يتبقى دائمًا امتدادٌ - بل وأحيانًا تعارضٌ - بين الوجود الاجتماعى - أو الجماعى - والوجود الفردى. لا شك فى وجود وحدة عدديَّة وحقيقية، لكنها لا يمكن أن تحجب ما تُوَحِّده من ثنائية، أو أن تؤدى إلى نسيانه، إنما الذى يجعل من تعددٍ وحدةً، هو الغاية. لأن العالَم المخلوق يمتد صوب الإلـه، ففى الإمكان اعتباره وحدةً. الوحدة الـمُتَحَقِّقة، إذا ما فُهِمَت كنتيجة لسببيَّة فاعلةٍ (لا غائيَّة)[1]، فعندئذٍ ستصير الوحدةُ الـمتحققةُ خارجيَّةً على الأتمَ. لكنْ لأن

(١) عند أرسطو تكون السببية على أربعة أوجه: أولها السبب "المادى" (إلى الرخام يرجع الفضل فى التمثال)، وثانيها السبب "الشكلى" (إلى نسبة الرقم إلى تاليه يرجع الفضل فى التسلسل)،

الذى يُوَحِّد الكثرةَ هو الغايةُ التى تحتذيها، لا سببٌ فاعلٌ أيًا كان؛ فعندئذٍ يكون النظام المتحقق نظامًا داخليًّا، يستند إلى الاستلزام الطبيعى - والحميم - من جانب كلٍّ من الكائنات الـمُشَكِّلة لهذه الكثرة. على الرغم من ذلك فإن هذه الداخليَّة للغائيَّة - والـمُتَضمِّنة وحدة الجماعة - منقوصة لنفس السبب، وهو أن الغاية هى نفسها التى تؤسِّس النظام. واقع الأمر هو أن الواحد من الكائنات لا يكون مطابقًا للغاية التى يحتذيها، إلا نسبيًّا. وهذا بالتحديد لأن هذه الغاية هى ما ينبغى لهذا الكائن أن يَكُونه! ليس هذا فحسب، بل وما يمكنه حقًّا وبالطبيعة أن يكونه. لكن الغاية ليست ما هو إياه فعلاً. وهذا - لسبب أدْعَى - عندما يتعلق الأمر بذلك الكائن الذى هو الإنسان، المتمتع بالحرية؛ والذى ينبغى أن يمتد حُرًّا صوب غايته. "الخارجية" - التى هى ما فى كل إنسان من تعارضٍ بين الوجود الاجتماعى والوجود الفردى - ستختفى تمامًا. وإذا ما تم بلوغ الغاية حقًّا ونهائيًّا، سيعيش المجتمع حياته فى "الداخلية" الخالصة.

كذلك فلأن وحدة النظام هذه - التى هى والمجتمع [السياسى] سواء - مؤسَّسة على تَوَجُّه صوب الغاية، لا على تَدَخُّل أيَّة سببيَّة فاعلة كانت؛ فهى مصدر الكمال والسعادة لكلٍّ من الكائنات الـمُعَدِّة عناصرَ ماديةً مُشَكِّلَةً لها، وبانخراط الكائن الفردى فى ذلك النظام، فإنه يتجاوز خصوصيته التى بها لن يمكنه الاكتمال. حينئذٍ يكون كالـمُستقطَب صوب كماله.. صوب ما هو فى إمكانه من "حُسْن الوجود" *bene esse* [باللاتينية]... صوب استكمال ماهيته. إذن فإن تعريف المجتمع

وثالثها السبب "الفاعل" أو "الـمُحَرِّك" (إلى الـمُشَرِّع يرجع الفضل فى سَنّ القانون أو فى إصدار المرسوم)، ورابعها السبب "الغائى" (إلى الحرص على الصحة يرجع الفضل فى التَريُّض). يُنظر لـ *Pierre Pellegrin* مؤلَّفه الذى بعنوان *Le vocabulaire d'Aristote*. باريس (الناشر *Ellipses Éditions*) سنة ٢٠٠١، ص ١٢-١٤، ثم ص ٦٣ حيث ثَبْت المراجع الذى أورده هذا الباحث. أ.ع.ب.

السياسى بأنه وحدة نظام، هو التسليم مُجَدَّدًا بأن الإنسان هو - بحكم ماهيته - مُكَرَّسٌ للتحقق فى وجودٍ اجتماعى. لا ينكر أحدٌ هذه "الماهوية" (أو "الطبيعية" إن شئنا) لما هو سياسى، إلا وخاطَر - فى نفس الوقت - بفقدان إمكان الاحتكام إلى الغاية لتأسيس وحدة الوطـــن؛ فعندئذٍ تكـــون هـــذه الوحدة ثمرةَ سببيَّة خارجية، ولا يمكن أن تكون موضع التفكير، إلا من حيث الجبرية الآلية والإلزام.

لأن وحدة المجتمع السياسى وحدةُ نظامٍ عارضة، لا وحدةٌ أساسية ومطلقة؛ فإن هذه الوحدة تتخذ بالضرورة مظهر الإلزام: يستحيل أن تُجْعل وحدة المجتمع السياسى، داخلية وعقلانية!

قبل التوسع فى هذه الملاحظة الأخيرة، يجْدُر التوقف بعض الشىء إزاء مسألة مهمة! هى التى أدَّى إليها ما سلف من تحليلات.

ثالثًا: المجتمع السياسى، هو وساطةٌ

يُظهِر ما أوردْتُه من نصوص، أن الأكوينى يتبنًّى النظرية الطبيعية والعضوية فى الجماعة السياسية، والتى هى نظرية أرسطو: سعادة الإنسان - بأقوى معانى الكلمة - ذات طابعٍ سياسى، ولا تتحقق إلا فى الوطن، وإذن فإن الإنسان ينتمى تمامًا إلى الوطن، لا بمعنى أنه ليس إلا حيوانًا سياسيًّا، بل بمعنى أن وجوده الكلِّى مُتأثرٌ بكيفية وجوده السياسى.

على أن نصوصًا عِدَّةً للأكوينى، تبدو مناقضةً لهذا المفهوم الأرسطى، من اليسير إظهار ما انشغل به الأكوينى على الدوام، من التأكيد على نوعٍ من تَفَوُّق الفرد على المجتمع. عندما يتعرض الأكوينى لمسألة الحياة المنفردة - تلك المسألة

ذات الأهمية فى الروحانية المسيحية – فإن انشغاله هذا، لا يغيب عن الأبصار إطلاقًا. هذا الموضوع، كان أرسطو قد أصدر فيه أحكامًا نهائيَّة – متفقةً بأعمق اقتناعاته – حين كتب قائلاً إن "ذلك الذى لا يمكنه الانتماء إلى جماعة – أو الذى ليس بحاجةٍ إلى ذاك بتاتًا، بحكم اكتفائه الذاتى – لا يكون جزءًا من الوطن فى شىء. بالتالى فهو إما حيوانٌ وإما إلـــه".[١]

لا بد أن ذلك الحكم قد أحرج – إلى حدٍّ كبير – مسيحيًّا كالأكوينى، الذى كان يرى فى الأوساط المحيطة به أمثلةً على حياة الزهد؛ الـمُكَرَّسة بأكملها للإلـــه. وعليه فإن الأكوينى سيفسر ذلك النص [الذى لأرسطو] مُتلاعبًا بالألفاظ، وناسبًا إلى أرسطو مقصدًا لم يكن لديه بالتأكيد! سنجد الأكوينى مُرتضيًا التأكيد على ما للإنسان الذى – فى وحدته – يكرس نفسه تمامًا للإلـــه.. أقول ما لهذا الإنسان من طابعٍ إلـــهى: أولئك كانوا "أناسًا إلـــهيين" *divini viri* [باللاتينية]، تجنبوا المجتمع، لا لأنهم كانوا سيِّئى الخُلق (*hoc est bestiale* [باللاتينية])، بل لأنهم كانوا مرتبطين كُلِّيَّةً بالإلـــه[٢].

---

(١) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول. الفصل الثانى *Aristote, Politique, I, 2, 1253a, 27-29* [وفى ترجمة أحمد لطفى السيد لمؤلَّف أرسطو إلى العربية عن الترجمة الفرنسية لـــ"جول برتلمى سانت هيلير" *Jules Barthélemy-Saint-Hilaire* – فى طبعة محُدثة نشرتها فى مصر الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ – ترد عبارة الفيلسوف الإغريقى بصيغة أخرى، هى "هذا الذى لا يستطيع أن يعيش فى الجماعة وليس لـــه مـــع استقلالـــه حاجـــات، فذلك لا يستطيع ألبتة أن يكون عضوًا فى الدولة. إنما هو بهيمة أو إلـــه". (ص ٩٧). أ.ع.ب.].

(٢) يُنظر ما يذكره الأكوينى – عن بيانات أرسطو – فى شروحه لكتاب "السياسة". وتُنظر على الأخص "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والثمانون بعد المائة. البند الثامن *S. T. 2a2ae, q. 188, a. 8*.. وبالمثل فى رقم تسعة عشر من[عمل آخر

للفيلسوف الذى يقرأ نصوص الأكوينى، قد تبدو هذه المسألة ثانوية وبلا أهمية؛ سوى فى مجال السرد. فى ذلك البند من "المجموعة اللاهوتية" - الذى أرجع إليه فى هذا المقام - كتب الأكوينى قائلاً إن "حياة العزلة إذا اعتُنقت بالشروط الـمُتَطَلَّبة (*si debite assumator* [باللاتينية])، [فإنها] تفوق الحياة الاجتماعية".(١)

ما الذى يعنيه الأكوينى باستخدامه هذا التعبير: "... بالشروط الـمُتَطَلَّبة *si debite assumator* [باللاتينية]"؟ يبدو لى أنه بذا يعنى أنه يستحيل الانخراط فى حياة العزلة، دون تأهُّلٍ أُعِدَّ باعتناء.. تأهلٍ تم التَمَرُّس به، بفعل مزاولة الحياة الاجتماعية. لذا يضيف القديس توما قوله: "لكن من يُلقِى بنفسه [فى حياة العزلة] دون أن يكون قد تَمَرَّس سلفًا، يتعرض لخطورةٍ بالغة".(٢) وللتَمَرُّس منذ أصغر سنّ، لا بد من حلول نعمةٍ خاصة؛ لاستكمال ما تُوَفِّره الحياة الاجتماعية - بطبيعتها - من تأهيل.

إذن ففى هذا المقام تبدو الحياة الاجتماعية كنوعٍ من التأهيل لحياة العزلة. يقينًا إن من الواجب إظهار ما فى هذا النص من فروقٍ دقيقة. واقع الأمر هو أن الأكوينى - فى هذا المقام - لا يعارض بحياةِ العزلةِ الحياةَ الاجتماعية بصفة عامة، بل الحياةَ الدينية الـمُترهِّبَة أو الجماعية [أىْ معيشة الرهبان بمعزلٍ عن

للقديس توما بعنوان *Contra impugnantes Dei cultum, 19* [أى "ضد الـمُفتتنين على عبادة الإلــه"، باللاتينية].

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والثمانون بعد المائة. البند الثامن *S. T. 2a2ae, q.188, a. 8*.

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرة] عينه *ibid*.

الناس، ولكنْ فـــى جمـــع]؛ مـــن ثمَّ فـــإن موضوع حديثه ليس المواطنَ مباشرةً [بل فصيلاً مُعيَّنًا من الرهبان]. وكل ما يسعى الأكوينى إلى إرسائه هو الحق الذى لكل إنسان - فى مجتمع الإنسانى - فى الارتداد إلى العزلة، لكى يحيَى فى تقَرُّبٍ إلى الإلـــه. والحاصل أن المجتمع السياسى يبدو فى هذا النص مسلوبًا جانبًا من امتيازاته التى أقرَّ له بها أرسطو، بما أن الأكوينى يبدو موحيًا بأن الإنسان يمكن أن يوجد بدون ذلك المجتمع. فى العديد مـــن نصـــوصه يفترض الأكوينى سلفًا - أو يؤكد - هذا النوع من الانفصام بين الجماعة من حيث هى، وأعضاء تلك الجماعة. فى هذا المقام لن أذكر [من تلك النصوص] سوى ما يبدو لى أشد وضوحًا فى معارضة الفكر الأرسطى. الأكوينى يذكر مزايا الأفعال الإنسانية ومساوئها، وينساق إلى إيضاحه أن "الإنسان ليس مُهَيَّأً للمجتمع السياسى، تبعًا لكلِّيَّة ذاته أو لأملاكه (...)، بل إن كل ما هو الإنسان وكل ما يمكنه [فعله] وكل ما يملكه، ينبغى له أن يكونَ مُهَيَّأً للإلـــه".[1]

فى هذا النص، لا يوضح الأكوينى ذلك الذى ليس مُهَيَّأً مباشرةً - فى الإنسان - للجماعة السياسية، لكن يمكن الاستنتاج - بسهولةٍ - أن المقصود فى هذا المقام هو الصلة الشخصية لكل إنسان بالإلـــه، وهى صلة لا يكون المجتمع وساطةً لها. حقيقة الأمر هى أن فى تراث الأكوينى سلسلتين من النصوص، يتضح اختلاف المعنى العام لإحداهما عن ذلك الذى للأخرى؛ ففى حين تؤكد نصوص واحدةٍ من السلسلتين كَوْن الجماعة السياسية أساسيَّة، تؤكد نصوص السلسلة

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الحادية والعشرون. البند الرابع. الرد على الاعتراض الثالث *S. T. 1a2ae, q. 21, a. 4, ad 3um* ويُنظر كذلك القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والتسعون. البند الأول *S. T. 1a2ae, q. 98, a. 1*.

الأخرى كون تلك الجماعة نسبية. ونظرًا للكثرة النسبية للنصوص التى ليست مستلهمةً من أرسطو، فليس من الجائز إغفالها لصالح النصوص الأخرى؛ بتفسيرها كتناقضاتٍ طفيفة وقع فيها الأكوينى[1]. ولا كذلك يجوز التخلص من تلك النصوص؛ تَعَلُّلاً بأن الأكوينى قد ناقض نفسه، مسترسلاً تارةً فى استلهامه لمصدره الأرسطى، وأخرى فى ذلك الذى من مصدره الأوغسطينى. إنما على العكس يجب الاطمئنان إلى أن هاتين السلسلتين من النصوص، تُعْرِبان عن فكر الأكوينى الثابت. فهو يُقِرُّ بالفكر الأرسطى – ويشرح معانيه الحرفية – ولكنه يُعَدِّل ذلك الفكر بعمق؛ لذا من الواجب إيضاح هذا التعديل؛ وفهم قيمته.

فى مفهومى أن الكيفية التى يُبَرِّر بها الأكوينى حياة العزلة، ينبغى أن تُعَمَّم. السلسلة الثانية من نصوصه – التى تبين أن الإنسان يفلت جزئيًّا من الحياة الجماعية – تتجاوب مع انشغالٍ دينى لديه. عندما يُصادِف الأكوينى الـمُسَلَّمَة "الاسكولائية"[2] القائلة بأن "المصلحة المشتركة تفوق المصلحة الفردية"

---

(١) من بين أعمال الأكوينى نصوصٌ يَتَبَنَّى فيها ما هو تقليدىٌّ من نظريات أو بحوث واضحة التناقض بفكره هو، الذى يعبر عنه فى سائر المواضع. ومن تلك على سبيل المثال، نصٌّ – فى "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الخامسة والعشرين. البند الأول. الرد على الاعتراض الأول – قد يحمل على الظن بأن الأكوينى يحتسب لنفسه الصورة الأوغسطينية لعلم السياسة [هو النص الذى يقول فيه القديس توما إنه]: "على هذا النحو تكون السلطة الدنيوية موضعَ خشْيةٍ؛ لأن الإلـه عهد إليها بمهمة معاقبة المفسدين، وموضعَ محبة لأنها تحقِّق العدالة". *Secularis potestas timetur propter ministerium divinum quod habet ad vindictam malefactorum et amatur propter iustitiam* [طبق الأصل اللاتينى من] *S. T. 2a2ae, q. 25, a. 1, ad 1um*.

(٢) يُنظر الهامش ٦ من مقدمة المؤلف. أ.ع.ب.

فإنه يبدأ بوضع [باللاتينية] *bonum commune melius est quam bonum unius*، هذه المسلمة كغُرَّة لما كتب من "التآليف عن كتب الأحكام". ثم فى المؤلَّفات اللاحقة يضم الأكوينى نفس المسلمة إلى الاعتراضات، وقد يُحِلُّ محلها مسلمة أخرى، أو يفسر المسلمة الأولى بأنها تُثْبِت قيمة الكمال الفردى. ويبدو أن الأكوينى منشغلٌ – قبل كل شىء – بالحفاظ على قيمةٍ متعالية، ذات طابعٍ غيبى[1]. عندئذٍ يكون موقفه بالغ الاختلاف عن ذلك الذى للـمُتَطَرِّفين فى اعتناقهم الفكر الأرسطى. الأكوينى لا يمتدح استقلال الحكيم، بل ينافح عن حريةِ القديس، بل عن شكلٍ مُعيَّن للقداسة، هو ذلك الذى للإنسان الـمُنعزل ...الـمُكَرِّس نفسه تمامًا للإلـه؛ بالصلاة وبالتأمل. فى زمنٍ لم يكد يتأخر عن العصر الذى عاش فيه القديس توما، ووجه هذا الشكل للقداسة بالكثير من الاعتراض. وهذا فى نظريات [عالِم اللاهوت الفرنسى فى القرن الثالث عشر] جرار دابفيل *Gérard d'Abbeville*. أمّا الأكوينى فكان يؤكد الأوَّليَّة القاطعة لحياة التأمل على حياة الفعل، ولحياة العزلة على الحياة الجماعية[2].

هذا الانشغال الدينى أو اللاهوتى، يسوق الأكوينى إلى إثارة نقطةٍ فى علم السياسة لدى أرسطو.. نقطةٍ هى – على وجهٍ خاص – ملتبسةٌ بل خطِرة! إنْ فُهِم الفكر الأرسطى بالمعنى الحرفى وفى تمام منطقه الخاص، فقد يُمهِّد لشمولية مطلقة، أليس أن أرسطو – بما لا يبدو أنـه يمثِّل أىَّ مشكلةً – يكتب مـا نصُّه:

(١) يُنظر لـ *I. T. Eschmann* دراسةً [بالألمانية] بعنوان *Bonum commune melius est quam bonum unius. Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin* فى العدد السادس (سنة ١٩٤٤) من دورية *Mideval Studies, 6, 1944*، ص ٦٢ و ١٢٠.

(٢) يرِد عرضٌ ممتاز لفكر الأكوينى بشأن هذه المسألة فى "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثانية والثمانون بعد المائة *S. T. 2a2ae, q. 182*.

"لا يذهبَنَّ أحدٌ إلى القول بأن كل مواطن ينتمي إلى نفسه ولا غير، بل فليكن معلومًا أنهم ينتمون جميعًا إلى الوطن!"(١)؟ لكنْ على النقيض ممّا تم التأكيد عليه ثَمَّة من نفوذٍ مُلزِمٍ للوطن، سبق هذا التأكيدَ – لدى أرسطو – استعراضٌ أولّ، قوامُه نَفْى السمة الطبيعية للوطن؛ إذ جعل أرسطو الوطن مجرد واقعٍ تعاقدى. وعندئذٍ وبناءً على نظرية أوليَّة الإرادة هذه، يكون من اليسير التدليل على استحالة الاعتداد بالوطن كتجميعٍ للوجود الإنسانى. وهذا بما أن إيضاح حدود ما هو سياسى، يرجع إلى كل امرئٍ وإلى الجميع. أمّا الأكوينى فإن نصوصه – الأكبر عددًا والأشد تفصيلاً – تُظهِر جليًّا أنه لا يشايع هذه النظرية. على إخلاص الأكوينى التامّ لــ"الطبيعية" التى قال بها أرسطو، فإنه يُؤْثر [فى هذا المقام] الاتجاه إلى قطيعةٍ بينه وبين الفكر الأرسطى. المسألة التى يطرحها الأكوينى على نفسه، يمكن التعبير عنها على النحو التالى: عند الإقرار بنظرية كَوْن الحياة الاجتماعية طبيعية، وإذا ما اتُّفِق على القول بأن الجماعة السياسية هى أساسيةٌ للإنسان أو مُتعايشةٌ [حتمًا] معه؛ فكيف يمكن بعدُ التأكيد على أن الفرد يظل موجودًا لذاته؟ إن كان المجتمع – على نحوٍ ما – "داخليًّا" للفــرد وسابقًا عليه، وإن كــان الفــرد لا يوجــد إنسانيًّا إلا بانخراطه فى النظام السياسى؛ فكيف لا يكون الوجود الإنسانى بأجمعه سياسيًّا بالكامل، وبالتالى خاضعًا لما يفرضه عليه النظام السياسى من إلزام؟ كيف يمكن أن تكون غاية الإنسان مرتبطةً حقًّا – وأساسًا – بالحياة السياسية، دون أن تستوعب الحياةُ السياسيةُ غايتَه هذه؟

للأسف أن الأكوينى لا يرُدُّ على هذا التساؤل الأساسى بإجابة واضحةٍ دقيقة، ولا يُوفِّر سوى بيانات جزئية، بل هى أحيانًا بياناتٌ واضحةَ التناقض فيما بينها.

---

(١) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول *Aristote, Politique, I, 1337a, 27-29*.

وفى أغلب الظن إن افتقاد الوضوح هذا هو الذى أجاز للشُراح "التوماويين" عرض صورٍ متباينة لعلم السياسة، كلّها منسوبة إلى الأكوينى! بعض هؤلاء الشراح يُبرِز الجانب الفردى أو الشخصى فى فكر الأكوينى، والبعض الآخر يُبرز ما هو "عضوىٌّ" *organiciste* من معالم تفكيره. ورغم ذلك يبدو أن فى الإمكان تبيان السبيل الذى يتجه فيه فكر الأكوينى. ما يَظهَر بوضوحٍ هو أن الإجابة عن هذا التساؤل الـمُحَيِّر، ينبغى التماسها فيما يعقده الأكوينى من رابطٍ بين مجال ما هو سياسى، وذلك المجال - الأكبر والأرحب - الذى للحق والقانون.

بهذا الشأن يمكن إجمال فكر الأكوينى على النحو التالى: على الصعيد السياسى ولا صعيد غيره، فإن مسألةَ الصلة بين الفرد والجماعة هى مسألةٌ لا يمكن أن تجد حَلاً، سوى باختزال الفرد إلى ما له من بُعدٍ جماعى، أو [بعبارةٍ أخرى] وَجَدَت طيلة الوقت حلا؛ بذلك الاختزال. وعليه فللتفكير فى مجالِ ما هو سياسىٌّ بصواب، ينبغى الخروج من ذلك المجال ودَمْجه فى نَسَقٍ أكثر شمولاً. ليس المطلوب هو الحدُّ التعسفى من مجال ما هو سياسى، بل تحديد موضعٍ له - ومن ثَمَّ تعيين ماهيته بمزيدٍ من الدقة - بما سيكون لهذا من أثرٍ فى جعل ما هو سياسىٌّ، نسبيًا.

رابعًا: القانون الطبيعى والقانون الوضعى

إنما هى نظرية القانون، التى تتيح للأكوينى تعيين نسقٍ كلِّى يحدد موضع ما هو سياسى. على صعيدٍ عملى، يُعرِب مفهوم القانون عن ذات ما يُعَرِب عنه المفهوم الميتافيزيقى للنسق الكلى، وإنْ على صعيدٍ نظرى. استيعاب نسق الكَوْن، هو تَبَيُّن ما فى هذا الكون من مقصدٍ إلـهى، وأن الكل خاضعٌ لاستلزامٍ

للتناسق والتماسك. ومؤدَّى هـذا هـو التطرُّق إلى موضوع القانون، فما القانون إلا التهيئة العقلانية للفعل صوب غايته".[١]

إذن، فالإقرار بنسق كلى، يعنى الإقرار بقانونٍ كُلِّيٍّ وأبدى بفعله تُحكَم الأشياء جميعًا؛ هو العقل الإلـهى. هذا يعنى أن العقل الإلـهى يُهيِّئ الأشياء عمليًا وفعليًا. الأكوينى يكتب قائلاً إن "الأشياء غير الموجودة فى ذاتها، موجودةٌ سلفًا لدى الإلـه. [وهذا] من حيث إنها سلفًا معروفةٌ لديه ومُهَيَّئةٌ من قِبَله (...). إنما على هذا النحو تكون للمفهوم الأبدى للقانون الإلـهى، صفة القانون الأبدى؛ لأن الإلـه يُهَيِّؤه لحكم الأشياء التى يعرفها سلفًا. الغاية التى يحتذيها الحكم الإلـهى، هى الإلـه ذاته. وقانونه ليس شيئًا آخر، سواه هو ذاته".[٢]

هذا الإثبات للقانون الكَونى، هو لدى الأكوينى إرثٌ أوغسطينى[٣]. إذ يَتَبَنَّى الأكوينى هذه النظرية الأوغسطينية، ففى تقديره أنه يظل – رغم كل شىء – وَفِيًّا للمفهوم الأرسطى للميتافيزيقا، بما أن أرسطو نفسه يُلِحُّ على الغائيَّة؛ التى تستقطب

---

(١) "المجمـوعة اللاهوتيـة": القسـم الأول مـن الجـزء الثانى. المسألة التسعون. البند الأول *S. T. Ia2ae, q. 90, a. 1*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الحادية والتسعون. البند الأول. الرد على الاعتراض الأول، والرد على الاعتراض الثالث *S. T. Ia2ae, q. 91, a. 1, ad 1um et ad 3um*.

(٣) فى النص المشار إليه فى الهامش السابق [مباشرةً]، يذكر الأكوينى – اعتراضًا *Sed contra* [باللاتينية] – نصًّا من مؤلَّف القديس أوغسطين *De libero arbitrio* ["فى حرية الاختيار"] (الكتاب الأول. الفصل السادس. رقم خمسة عشر *Livre I, ch. 6, n.15*). كذلك يمكن الرجوع إلى [مواضع من مؤلفات للقديس أوغسطين، من قبيل *De vera religione, 31, 57-58* ["فى الديانة الحقيقية"]، و *Contra Faustinum, 22, 27-28* ["ضد فاوستوس"].

جميع الطبائع صوب الـــمُحرِّك الأول. إلا أنه يوجد فارقٌ كبير بين رؤيتين للعالَم، أولاهما الأرسطية وثانيتهما التوماوية. وهذا من حيث إن الأكوينى - على الدوام - يؤكد بقوةٍ على فعل الإلـــه المستديم، ذلك [الفعل] المستبقِى وجودَ كل موجود. بمجرد وجود [أىّ] كائنٍ، فإن هذا الكائن يكون مُولَجًا فى النسق الكلى للخليقة؛ [ذلك النسق] سالفِ الوجود فى العقل الإلـــهى.

إذ يُشكِّل هذا النسق الكلى قانونًا كُلِّيًّا، ففى الإمكان الاعتداد به على مستويين مختلفين. يقول الأكوينى: إن هذا النسق هو فى الإلـــه "كأنه فيما يؤسِّس القاعدة والحساب" *Sicut in regulante et mensurante* [باللاتينية]، وإنه فى كل شىء مخلوقَ "كأنه فيما هو خاضعٌ للقاعدة وللحساب" *Sicut in regulato et mensurato* [باللاتينية]. على هذا النحو يوجَد قانونٌ للطبائع يُهيِّؤها حقًّا لغايتها، وفقًا لما هى عليه. على هذا المستوى الذى للعالَم المخلوق، يصير القانون الإلـــهى غير المتاح لنا فى ذاته - لأنه ليس فى مقدورنا فهم أسرار العقل الإلـــهى - عندئذٍ متاحًا لنا، [ولكنْ] جزئيًّا *devient alors pour nous en partie accessible*[(١)].

فى هذه الإشكالية ينبغى إبراز نقطةٍ ذات أهميةٍ، هى نتيجة خلْقِ الإلـــه طبائعَ عاقلةً. إذ بخلاف سائر الطبائع، ليس الإنسان مُدْرَجًا فى هذا النسق الكلى من خلال الفصيلة - التى هى الطبيعة البشرية -بل كفردٍ إنسانى، له فى ذاته قيمةٌ خاصة به. فى "المجموعة اللاهوتية" يكرس الأكوينى فصلاً لهذا البيان الذى يبدو له أساسيًّا، يناقض "الاضطرارية" الأرسطية. فنجد القديس توما يكتب قائلاً إنه "وَحْدَه المخلوقَ العاقل والقادر على تلَقِّى توجيهٍ يُهيِّؤه لأفعاله - لا من حيث وجهة نظر الفصيلة وحدها، بل كذلك من وجهة نظر الفرد - هو حقًّا من يمتلك عقلاً وحكمةً،

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الحادية والتسعون. البند الثانى *S. T. Ia2ae, q. 91, a 2*.

يتيحان له تَبَيُّنَ الكيفية التى بها يمكن– على نحوٍ بالغ التعقيد – أن يكون شىءٌ ما صالحًا أو سيئًا، بحسب الأفراد واللحظات والمواقف. وحده إذن المخلوق العاقل، هو مُهَيَّئٌ من الإلــه لأفعاله [أفعال المخلوق العاقل]، لا من حيث وجهة نظر الفصيلة وحدها؛ بل كذلك من وجهة نظر الفرد".(١)

من يدرس مصادر فكر الأكوينى، يكتشف – على الأرجح – أن هذه الفكرةَ مسيحيةٌ على الأتم. وعلى الرغم من ذلك فإنها الفكرة التى يربط بها الأكوينى مفهومًا ليس مصـــدره إلا أرسطو، هو مفهوم القانون الوضعى (الذى لم يقم أرسطو بغير التمهيد له). هذا المفهوم ليس إلا الكيفية الخاصة، التى وفقًا لها يصير القانون الأبدى متاحًا للإنسان. للاقتناع بهذا [الفرض]، يكفى أن يُذكر فى هذا المقام تعريف القانون الطبيعى على نحوٍ ما توحى به "المجموعة اللاهوتية: "المخلوق العاقل خاضعٌ للقانون الإلـــهى، وفقًا لكيفيةٍ تَفُوق تلك التى تتحقق لجميع الكائنات الأخرى، بمعنى أنه [المخلوق العاقل] يشارك هو ذاته فى العناية الإلـــهية، إذ يُدَبِّر لذاته مثلما للكائنات الأخرى. كذلك فهو يشارك فى العقل الأبدى؛ الـــمحْبو بنزوعٍ طبيعىٍّ صوب ما هو مُتَطَلَّبٌ من كيفيةٍ للفعل، ومن غاية. هذه المشاركة فى القانون الأبدى – التى ينزع إليها المخلوق العاقل – هى ما يُدعَى القانون الطبيعى. (...). نور عقلنا الطبيعى – إذ يجعلنا نُميِّز ما هو صالحٌ ممّا هو سيِّئ – ليس إلا انطباعًا فينا من النور الإلـــهى. إذن فمن الجلِىِّ أن القانون الطبيعى، ليس إلا مشاركةً من القانون الإلـــهى فى المخلوق العاقل".(٢)

---

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الثالث. الفصل الثالث عشر بعد المائة *C. G. III, 113*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الحادية والتسعون. البند الثانى *S. T. Ia2ae, q. 91, a 2*.

فى هذا النص لا يبدو القانون الطبيعى كجانب أو جزء من القانون الأبدى، ينفصل عنه لكى يكون لنا متاحًا. ما من قاسمٍ مشتركٍ - أيًا كان - بين هذين القانونين؛ وليس فى الإمكان التقريب بينهما، إلا بتفعيل القياس. القانون الأبدى هو قانون الإلــه للوجود، فى حين يكون القانون الطبيعى هو قانون الإنسان. الأخير يعتمد على الأول! قانون الإنسان يستمد من قانون الإلــه قيمته كقاعدة. وقانون الإنسان، هو وَحْدَهُ المتجانس مع وجود الإنسان[1]. وعليه فإن مرجع القانون الطبيعى هو إلى النسق الإنسانى مباشرةً. إلا أنه ينبغى ألاّ يتبادر إلى الذهن أن الأكوينى فى هذا المقام يجعل الإثبات الفلسفى الذى للقانون الطبيعى، يتوقف على إثباتٍ لاهوتى؛ هو ذلك الذى للقانون الأبدى. لدى الأكوينى أن المعرفة بالنسق الكُلِّىِّ وبالقانون الطبيعى، هى ذاتها معرفةٌ فلسفية الطابع. وليس السبب فى هذا الاختلاف الأساسى - بين القانون الطبيعى والقانون الأبدى - راجعًا إلى ذلك التمييز بين اللاهوت والفلسفة.

إنما يُدلِى الأكوينى بذلك السبب [الآخر، فى الاختلاف بين القانونين] فى النص الذى أوردتُه توًا، حيث يؤكد أن العقل الإنسانى يُعَرَّف بمشاركته فى العقل الإلــهى. هذه المشاركة لا تعنى أن العقل الإنسانى، هو "ومضةٌ" أفلتت من العقل الإلــهى.. ومضة متجانسة مع الفكر الإلــهى، وإن ظلت متناهية وطارئة. إنما على العكس يكون ما ينبغى فى هذا المقام فهمه، هو أن العقل الإنسانى إن لم تنقصه الصلة بالإلــه - من حيث إن الإلــه يطرحه ويؤسِّسه - فرغم ذلك يُشكِّل [العقل الإنسانى] نسقًا أصليًا، العقل الإنسانى يشكل مستوى خاصًا به ومستقلاً على

(١) "المجموعـــة اللاهـــوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة التاسعة عشرة. البند الرابع *.S. T. 2a2ae, q. 19,a 4.*

نحوٍ ما. العقل الإنسانى "نورٌ طبيعىٌ ومخلوق" ***lumen naturale et creatum*** [بـــالـــلاتينية]، غيـــر قـــابـــلٍ للاختزال إلى "النور الإلـــهى غير المخلوق" ***lumen divinum et increatum*** [باللاتينية]. على نفس النحو يتميز القانون الطبيعى عن القانون الأبدى: هو قانونٌ إنسانى وَضَعه الإنسان، وإن لا تنقصه الصلة بالقانون الإلـــهى. القانون الطبيعى هو القانون الأبدى فى صورةٍ استعادها العقل الإنسانى وطرحها. إذا ما اعتُدَّ بالقانون الأبدى على نحوٍ ما يَظهَر [هذا القانون] على مستوى المخلوق، فعندئذٍ لا يكون هذا القانون الأبدى قانونًا بالمعنى الدقيق؛ بل باعثًا وتهيئةً وقياسًا. وعليه فلا يوجد قانونٌ طبيعىٌ للحيوانات، بل باعثٌ طبيعىٌ وحسْب. فى الحيوانات، يكون هذا الباعث هو ثمرة القانون الذى وضعه الإلـــه بشأن العالَم. الأكوينى يكتب قائلاً: "إنما لمشاركةَ المخلوقَ العاقل فى العقل الأبدى وفقًا لكيفيةٍ ذهنيةٍ وعقلانية، تتخذ [هذه] المشاركة – فى القانون الأبدى – لها اسم القانون الطبيعى، بالمعنى الحقيقى. ذلك أن موضع القانون هو العقل (...). لكنْ فى حالة المخلوق غير العاقل، لا توجد المشاركة وفقًا لكيفية عقلانية. وعليه فلا يمكن [ثَمَّةَ] الحديث عن [أىِّ] قانونٍ إلا قياسًا".(١)

هذا النص الوارد فى "المجموعة اللاهوتية"، يُبرز ما بين الإنسان والحيوان من فارق: ليس القانون الإلـــهى فى الإنسان مُنظَّمًا ومحسوبًا ***Sicut in regulato et mensurato*** [باللاتينية] فحسب [مثلما هو فى الحيوان]، بل هو كذلك مُنظِّمٌ وحاسِب ***Sicut in regulante et mensurante*** [باللاتينية](٢). ويضيف الأكوينى أنه بهذا

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الحادية والتسعون. البند الثانى. الرد على الاعتراض الثالث *S. T. Ia2ae, q. 91, a 2, ad 3um*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الحادية والتسعون. البند الثانى *S. T. Ia2ae, q. 91, a 2*.

المعنـــى "يكـــون القانون الطبيعى شيئًا يؤسسه العقل، على نحو ما يكون الفرض *la proposition* – من ناحيته – من صنائع العقل".[١]

فإذا قيل عندئذٍ إن النسق الكلى – الذى هو موضع تفكير العقل الإلـــهى – يصير على مستوى الإنسان قانونًا طبيعيًا، فثَمَّة – فى آنٍ معًا – تأكيدٌ على أن الإنسان لا ينخرط فى هذا النسق الكلِّى – ولا يخضع له – إلا باكتشافه إياه، وباتخاذه منه نسقًا عقلانيًا. الإنسان – أساسًا – خالقٌ للحق وللقانون، وفقًا للقانون الأبدىَ ذاته.

بناءً على هذه الملاحظات المبدئية على المعنى الذى ينسبه الأكوينى إلى القانون الطبيعى، يَتَسَنَّى استخلاص بعض النتائج بشأن مجالِ ما هو سياسى، وبشأن المسألةِ التى تشغلنا فى هذا المقام؛ أىْ الصلة بين الفرد والجماعة السياسية. إحدى النقاط التى تبدو لى ذات أهمية قصوى فى نظرية الأكوينى، هى أن الإنسان إن كان يُحْكِم القانون الإنسانى ويؤسِّسه، فإن قانونه هذا على صلةٍ بالقانون الإلـــهى. من هذه الوجهة يوجد تعارضٌ بين نظرية الأكوينى والنظرية الحديثة، القائلة بقانونٍ ذاتى – أو بقانونٍ تاريخى – تمامًا ولا غير. لكنْ على هذا، لا تعنى نظرية الأكوينى أن ما أكد عليه من كَوْن الحقِّ والقانون طبيعيين، هو – من حيث الـــمُحتوَى – مُسلَّمٌ به نهائيًا وثابت. فإن محتوى القانون الطبيعى هو – على العكس – نسبىٌّ ومتغير. وهذا من حيث الجوهر، فما هذا القانون إلا تهيئةٌ للغاية. ما هو إلا استعادةٌ – على نحوٍ ما – للقانون الأبدى، بفعل تحديدِ موضعٍ له فيما هو مختلفٌ ومتنوعٌ من أمكنة وأزمنة؛ انتظارًا لتَطَرُّق إنسانٍ – هو إنسانٌ إنسانىٌّ! –

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الرابعة والتسعون. البند الأول *.S. T. 2a2ae, q. 94, a. 1*

إلى تلك الأمكنة والأزمنة. ويضيف الأكوينى أن ذلك القانون الطبيعى هو حقًا قانونٌ كلِّى، شأن كل ما هو طبيعىٌّ للإنسان – مثل العقل والإرادة، بل واليد – لكن هذه الكلِّيَّة التى للقانون الطبيعى، ليست كُلِّيَّةً مجردة وهامدة. إنما هى كلية – وعمومية – تُبَشِّر بجميع التعيينات الواقعية، التى يمكن للعقل العملى أن يأخذ بها. الأكوينى يُبرز هذا الإبْهام الذى فى القانون الطبيعى، مُتسائلاً كيف يمكن للإرادة الإنسانية أن تتَّسِق بالإرادة الإلــهية[1]؟ وعندئذٍ يُظهِر أن هذا الاتِّساق يمكن أن يتحقق، حتى عندما يكون مُرادُ الإنسان موضوعاتٍ مختلفة (القاضى يريد معاقبة اللص، وامرأة اللص تريد تبرئته [على سبيل المثال]!). كُلِّيَّة الخير والغاية، هى ذاتها تَجيز هذا التعدُّد لما هو مستهدَف، بل وتقتضيه. على هذا النحو يكون القانون الطبيعى كمِثْلِ امتدادٍ... كمثل ضابطٍ يمكن أن يتلقى محتويات متعدِّدة، بحسْب الأفراد والمواقف والأمكنة والأزمنة. بل إن هذا هو ما ينبغى أن يكون، لكى تظل للقانون الطبيعى صفة الدوام. حقيقة الأمر هى أن هذا القانون الطبيعى، هو مهمة أوكِلَ العقل بها. والإنسان لا ينخرط – إنسانيًا – فى النسق الكلى، إلا بتَجَشُّمه هذه المهمة.

فى هذا المقام ينبغى لنا تقدير الطفرة التى أحدثها الأكوينى فى مجال القانون هذا! على عكس ما قيل مرارًا، فليس لدى الأكوينى افتراضٌ سالفٌ لما هو مُوكَلٌ – إلى كل إنسان – من تحقيق مهمة المعرفة الواقعية بالطبيعة الإنسانية، فى حياةٍ محاطةٍ – من جميع الجهات – بضوابط أخلاقية، مبعثُها المعرفة – الــمفترَضة سلفًا – بهذه الطبيعة. بهذا المعنى، لا يكون القانون الطبيعى أساسَ القانون

---

(١) "المجمــوعة اللاهــوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة التاسعة عشرة. البند العاشر *S. T. 2a2ae, q. 19, a 10*.

الوضعى. ما يقترحه الأكوينى من مسيرةٍ وفكر، يناقض هذا تمامًا! نحن لسنا خاضعين سلفًا لقانونٍ طبيعيٍّ، علينا أن نُطيعَه بلا تَبَصُّر. إنما نحن - على العكس - مسئولون عن هذا القانون، الذى علينا أن نستَقرِئه من التاريخ؛ وأن ندرجه فى ضوابط القانون الوضعى. على كل مجتمعٍ ابتكارُ القواعد الأخلاقية الضامنة لبقائه على قَيد الحياة، وكذلك تقع نفس التبعة على كل من فى كَنَفه من بشر. والقانون الوضعى يُشكِّل الإطار الواقعى والفعّال لهذا الضمان. لكن فيما هو ثَمَّةَ من ابتكارٍ مستديمٍ - وإن ظل تقريبيًا - فإن كل مجتمعٍ يتطلَّع إلى مجالٍ - تاريخىٍّ واقعىٍّ - لارتقائه إلى المستوى الإنسانى. إذن فإن مـــا يدعوه الأكوينى الحـــق الطبيعـــى أو القانون الطبيعى، لا يُمثِّل للقانون الوضعىِّ الأصلَ، بل الغاية. فى مكانٍ وزمانٍ بعينهما، يُرَسِّم القانون الوضعى الحدود المؤقتة - والتقريبية على الدوام، والمنقوصة - لإنسانيَّةٍ ممكنةٍ للإنسان ومجتمعاته. وإذن فليس القانون الطبيعى سوى ذلك المبدأ النقدى للانفتاح وقد أُدمِج داخل القانون الوضعى، مستدعيًا منه طَرْحَه ذاته للمساءلة على الدوام، والانخراطَ فى إنشاءٍ - يتجدد على الدوام - لإنسانيَّةٍ مُتَطَلَّعٍ إليها على الدوام. من ثَمَّ فإن فكر الأكوينى يشهد بأرفعِ ثقةٍ فى حرية الإنسان. إشارة الأكوينى إلى الإنجيل فى خِضَمِّ جبرية الفكر الأرسطى، تتيح له أن يجعلَ موضعَ تفكيرِه مَقْدَمَ إنسانٍ حُرٍّ ومسئول؛ مُنشِئٍ للقانون والنظام. وقد تحقق معاصرو الأكوينى ممّا فى ذلك الفكر من خطرٍ ثورى، بما أن مؤلَّفات الأكوينى حُظِرتَ مرتين فى سنة ١٢٧٧، الأولى فى باريس يوم السابع من مارس، والثانية فى أكسفورد فى اليوم الثامن عشر منه. وهذه النظرية فى القانون، هى التى أجازت لعلماء اللاهوت من الرهبان الدومينيكان والفرانسيسكان، الانحياز القاطع إلى من فاجأهم مكتشفو القارة الأمريكية.

إذن فما الإنسان بِجُزءٍ من النسق الكونى الذى بإرادة الإلــه، إلا بصيرورته هو نفسه خالقًا للنظام. هذا النظام الإنسانى هو - فى المقام الأول - ذلك الذى للجماعة السياسية، مُتَبَدِّيًا - فى آنٍ معًا - أساسيًّا ونسبيًّا! هو أساسى طالما استحال على الإنسان أن يتخذ لنفسه موضعًا، إلا بِجَعْلِه - على نحوٍ ما - ذلك المجتمع السياسى ينبعث منه هو. وهو رغم ذلك نسبىٌّ ولاحقٌ، لا بمعنى كَوْنه تاليًا للإنسان؛ بل من حيث نسبيّته إلى نسقٍ كُلِّىٍّ يحتويه. أىْ أن المجتمع السياسى هو - منذ الــمُستَهَلّ - مجتمعٌ أخلاقى، مرجعه إلى غايةٍ تتجاوزه؛ هى بلوغ كمالِ جوهرِ الإنسان. فى هذا المجتمع السياسى، تُلاقَى خصائص العقل الإنسانى؛ البالغِ كمالَه بتحقيق ذلك المجتمع (السياسى): إنه مجتمعٌ يُمَثِّل مستوى بعينه، لكنه كذلك اشتقاقٌ من مستوى أرفع. إذن، لا يمكن للمجتمع السياسى أن يتخذ من نفسه غاية، فالمجتمع السياسى لا يمكنه السيادة على الإنسان وإخضاعه لسيطرته؛ وهذا بالتحديد لأن المجتمع السياسى هو - بتمام معنى الكلمة - واقعٌ إنسانى.

الفصل الثامن

تعريف ما هو سياسى

بتجميع الملاحظات الواردة فى الفصول السابقة - وإجمال تلك الملاحظات - يصير فى وسعنا التعَرُّض لكيفية تعريف الأكوينى لما هو سياسى. فى رأيى أن هذا التعريف، تُنَظِّمه مفاهيم أربعة. أولها مفهوم المصلحة المشتركة، وثانيها مفهوم الكُلِّيَّة، وثالثها مفهوم الإلزام العقلانى، ورابعها مفهوم النسبية.

أولا: المصلحة المشتركة: غاية ما هو سياسى

أساسًا يَتَحَدَّد ما هو سياسى بالمصلحة المشتركة، التى هى - للجماعة السياسيةِ - الموضوعُ والغايةُ، فى آنٍ معًا. هذا البيان الرئيسى يتعارض ببعض نظريات الفلسفة السياسية الحديثة، كما يتعارض - بصفةٍ أعمّ - بما هو معاصرٌ لنا من عقليّةٍ سياسيَّةٍ مُعَيَّنة، شائعةٍ إلى حدٍّ ما. نحن معتادون على جعل الحياة السياسية موضعَ تفكيرنا من حيث إنها صراعات تُخاض وتنتهى بالغَلَبَة [لِطرفٍ على الآخر]، وهذا فى سياق الفكر الهيجلى وجدلية "السيد والعبد"؛ بل وبالإضافة يبدو لنا ما هو سياسى، كموضع النزاع على أتَمّ وجه.. يبدو [هذا المجال السياسى] وكأن فيه موضع احتدامِ الصراعات الأخرى - النفسية والأخلاقية والاقتصادية، بل الإستطيقية [نسبةً إلى "الإستطيقا" أىْ "علم الجمال"] -

ونَجَذُّرِ تلك الصراعات، وإمكانِ فَضّها؛ وكأن فى التعارض بين الصديق والعدو تجميعًا لكل التعارضات التى بين ما هو طبيعى وما هو غير طبيعى، وبين الخير والشر، وبين ما يعود بفائدةٍ وما لا يعود بفائدة، وإجْمالاً لتلك التعارضات! وكما لو كان الصراع والحرب – أو الصراع والتهديد (على الأقل) بالحرب – أساسيين للحياة السياسية إلى مدَى فيه يكون عالَمٌ أو مجتمعٌ بلا صراعٍ، عالــمًا أو مجتمعًا بلا سياسة؛ ومن ثَمَّ عالــمًا بلا تاريخ. هذه النظرية وهذه العقلية، تستندان إلى تلك الفكرة الموروثة عن هيجل؛ وهى فكرةٌ مؤدّاها أن الإنسان يستحيل أن يتخذ لنفسه موضعًا، ما لم يَعتدّ بذلك الفارق – غير القابل للاختزال – الذى يفصل بينه وبين الإنسان الآخر، وما لم ينخرط فى صراعٍ به يتقرَّر مصيره. منذئذٍ تظهر الحياة السياسية حقًّا باعتبارها أساسية، بما أنها الوحيدة التى تجعل من الممكن التأكيدَ غير المشروط للذات. لا بد من أن يكون الآخر ثَمَّة – سواء تعلق الأمر بالذات القومية أو بالذات الفردية – وأن يكــون [هــذا الآخر] هو العدوّ؛ وهذا لكى يستطيع الأنا – بفعل مخاطرته بخوض الصراع – الانبعاثَ من الطبيعة.

على أن تعيين المصلحة المشتركة كغايةٍ لما هو سياسى، هو – منذ المستهل – رفضٌ لتلك النظريات ولتلك العقلية. حقًّا إن لقاء الآخر يُفهَم على أنه ضرورى؛ فهو وحده الذى يتيح للإنسان أن يتخذ موضعه حقًّا، وبالتمام. لكن هذا اللقاء ليس ارتقاءً بالذات الفردية (حتى إن كان متبادلاً)، بل هو على العكس تجاوزٌ لذلك الارتقاء؛ واقتضاءٌ لهذا التجاوز الذى فيه ذات إتمامه. ليس مجال ما هو سياسىٌّ مجالاً للنفى أو للسلبية، فيه يستحيل على الإنسان الذى يلاقى الغيرية التغلُّبَ عليها، إلا بنفيها نفيًا ليس على الإطلاق نفيًا مجردًا ونظريًّا؛ بل واقعى – فى كل لحظة – وينبغى له أن يكون كذلك، بل يكون – أحيانًا – بَدَنيًّا! التأكيد على المصلحة المشتركة – كموضوعٍ لما هو سياسى وغايةٍ له – لا يستبعد الصراع والعنف، ولكن هذا

التأكيد يَحْظُر جعلَهما موضع التفكير كمُعبِّرَين عن الجوهر ذاته لما هو سياسى.
واقع الأمر هو أن الفرد - من حيث هو - ليس الجماعة، ومصلحة الفرد - من حيث هو - ليست المصلحة المشتركة، لكنْ لأن الإنسان بالطبيعة حيوانٌ سياسى، فإنه - على نحوٍ ما - هو الجماعة؛ والمصلحة المشتركة هى مصلحته الخاصة. وهذا بما أنه بفضل الوجود السياسى لكلِّ فرد، يبدأ هو فى الوجود حقيقةً؛ كإنسانٍ إنسانىّ. حقًّا إن المصالحة التى أعنيها، لا تَحلُّ إلا فى نهاية عمليَّةٍ قد تَتَفَسَّخ - فى كثيرٍ من الأحوال - فتتحول إلى صراعٍ يُفرِز شيئًا من العنف، لكنْ إن كانت الصلة بالآخر تعنى نفيًا ما، فإن هذا النفى ليس إلا مرحلة- أو حلقةً فى سلسلةٍ طويلةٍ - يَتَوَلَّد منها ما هو سياسى، هذه الحلقة يمكن كَسْرُها والتغلب عليها، بل ينبغى لها هذا! من ثَمَّ فإن الأكوينى فى تأكيده ذاك على المصلحة المشتركة، يطرح كُلِّيَّةً حقيقيَّةً للإنسان كمبدأٍ مُسَلَّم به: بحيث لا يتوصل الأفراد الخواص إلى تحققهم على الأصالة، إلا بانفتاحهم على مجتمعٍ بعينه. ليس هذا فحسب، بل يفترض الأكوينى أن نفس تلك المجتمعات لا يمكن أن تحقــق مصلحتها هــى، إلا بالانفتاح على سائر المجتمعات كافَّةً. الأكوينى يكتب قائلاً إنه "بالطبيعة توجد غاية نهائية وحيدة لجميع البشر."[١] وحتى إن حالت الأطُر الاجتماعية لعصر الأكوينى دون تَوَسُّعه فى بيانه ذاك، فالحاصل أنه كان على وعيٍ تامٍّ بأن أشد نظرياته أساسيَّةً، تعنى توحيدًا حقيقيًّا للإنسانية بأجمعها؛ ومن ثَمَّ قانونًا دوليًّا. بل إن الأكوينى كان أحد المفكرين النادرين فى عصره، من حيث وعيه ذاك. إنما فى المفهوم الأرسطى للطبيعة، يجد الأكوينى مبدأ الوحدة الحقيقية للإنسانية. ولأن وحدة الطبيعة تؤسِّس وحدة الميول الأساسية، فإن الأكوينى يستخلص - من ذلك - أن البشر جميعًا

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة المائة. البند الأول: الرد على الاعتراض الخامس *S. T. 1a2ae, q. 100, a. 1. ad 5um*.

يحتذون نفس الغاية. على هذا النحو يكون تأسيس الوحدة العملية للإنسانية، وسنجد الأكوينى واضعًا تخطيطًا أوليًا لـ"قانون الأمم" [وهو العنوان الذى اتخذ قبل العصر الحديث، لما بات يُعرف لاحقًا بـ"القانون الدولى"]. كان ذلك تخطيطًا لنوع من القانون الوضعى، خليقًا بإدارة صلات المجتمعات الإنسانية بعضها بالبعض. وقد بتنا نعرف إلى أىّ مَدَى أفاد فرانسوا دى فيتوريا [الراهب الدومنيكى الذى انتصر - فى شهادته التاريخية - لسكان القارة الأمريكية الأصليين ضد الغزاة] مما وفّره الأكوينى من بيانات[1].

ثانيًا: ما هو سياسى، فيه تجميعٌ لغايات الإنسان

الجماعة السياسية ترعَى المصلحة المشتركة، ولهذا الغرض تُوَحِّد الأفراد. ثَمَّة يجىء دور مفهوم الكُلِّيَّة. واقع الأمر هو أن الجماعة السياسية ليست وحدها - من بين سائر الجماعات التى تضم البشر - التى ترعى المصلحة المشتركة. لقد سبق أرسطو إلى تحليل الأسرة والقرية والمدينة[2]، بهذا المعنى. أمّا الأكوينى فموضع علمه هو الأسرة والبشرية [جمعاء] ***universitas*** [باللاتينية] والأهالى ***civitas*** [باللاتينية] والمملكة ***regnum*** [باللاتينية]. إذن، فما الخصوصية التى للجماعة السياسية من حيث هى؟

---

(١) من هذا المنظور تُستَوْجَب قراءة كتاب *R. H. Martin* [الذى بعنوان] *Francisco di Vittoria et la "Leçon sur les indiens"*. باريس (الناشر *éd du Cerf*) سنة ١٩٩٧.

(٢) يُرجع إلى ما ذكرناه فى الهامش ١ من الفصل السادس. أ.ع.ب.

فى هذا المقام ينبغى لنا استرجاع ما سلف من تحليلاتٍ لمفهوم عدالة القانون: مثلما تحتوى عدالة القانون جميع الفضائل وتكون هى الفضيلة ذاتها، كذلك فإن ما هو سياسىٌّ، يحتوى الوجود الإنسانى بأجمعه. وبخلاف سائر الجماعات التى تضم البشر، تستهدف الجماعة السياسية مصلحةً، مشتركة هى – على نحوٍ ما – كُلِّيَّةً تجمع المصالح الأخرى، وتُحقِّق هذه المصلحة. وهذا التجميع لن يمكن – بأىِّ حالٍ من الأحوال – أن يصير شموليَّةً، لأن هدف الجماعة السياسية ليس استعبادَ الإنسان، بل جعله يولَد لذاته؛ بمعاونته على بلوغ غايةٍ أرفع.

إذن، من المهم الإيضاح الدقيق لفكرة الكُلِّيَّة هذه! الجماعة السياسية لا تنشئ المصلحة المشتركة من العدم *ex nihilo* [باللاتينية]. قبل الجماعة السياسية – إن جاز القول – وُجِد الأفراد، ووجدت الطبيعة؛ ووجدت الصلات المتعددة بين الإنسان والطبيعة. إن كان ما هو سياسىٌّ لا ينشئ شيئًا، فإنه يستعيد كل ما سبقه ويعطيه معنى؛ إذ يُهَيِّؤه. من الجلىِّ تمامًا أن هذه الاستعادة وهذا الاستيلاء، لا يمكن فهمهما كفكرتين ذهنيتين مُجَرَّدتين. هما لا يظلان خارج البشر والأشياء، بل على العكس يخترقان كل هذا؛ مثلما يأخذ الشكل بالمادة، ليُكَوِّن منها وحدةً منفصلة. النظام الذى يوحى به ما هو سياسى – ويفرضه – ليس شكلاً فارغًا؛ هذا النظام هو التهيئة ذاتها للأشياء وللبشر، فى سبيل غايةٍ هى المصلحة المشتركة.

يمكننا فى هذا المقام تبيان الكيفية التى بها يأخذ ما هو سياسى بسائر أبعاد الوجود الإنسانى، ويُوَجِّهها صوب هذه الغاية المحتذاة. من يقرأ "المجموعة اللاهوتية" يَلقَى فيها تخطيطًا أوليًا، حيث يُظهِر الأكوينى أن ما هو سياسى يأخذ بالحياة الاقتصادية ويوجهها[١]. التجارة (*negotium* [باللاتينية]) هى فى عرف

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة السابعة والسبعون. البند الرابع *S. T. 2a2ae, q. 77, a. 4.*

الأكوينى، شأنٌ خاص يحتذى غاياتٍ خاصة. وفى رأيه أن التجارة يستحيل شرعًا أن تكون لها اليد العليا فى كُلٍّ من تبادل المنافع اللازمة للحياة وتوزيعها. إنما على المجتمع السياسى، يكون واجب الإعداد لمنفعة أفراده. لكل إنسانٍ الحق فى وجودٍ إنسانى، وفى عرف الأكوينى أن هذا الحق يستحيل أن تُجْعَل منه مناسبةٌ للربح. فى المجتمع الذى هو موضع تفكير الأكوينى، يكون ما يُدعَى اليوم القطاع الأوّلى، بأكمله متعلقًا بالسلطة السياسية؛ التى هى وحدها الممثل الأصيل للمصلحة المشتركة. إنْ جُعِل مفهومُ المصلحة المشتركة شاملاً جميع المنافع الضرورية، فعندئذٍ لا يبقى للمبادرة الخاصة سوى إدارة ما هو غير ضرورى. وهذا الذى هو غير ضرورى، ينبغى له أن يعود على المصلحة المشتركة بما تعود به التجارة ذاتها. على التجارة أن تتجاوز مرماها المباشر والخاص، الذى هو الربح؛ لتكون فى خدمة المجتمع. إذن فباستمرارٍ ينبغى للتجارة أن تستهدف ما هو أبعد من الفوائد الــمُتَوَقَّعة! عليها أن تصير خدمةً للمعوزين وللفقراء، مثلما هى خدمةٌ لبيوتاتها. وعلى نحوٍ أشمل، ينبغى للتجارة أن تصير خدمةً للمجتمع السياسى بأكمله؛ إذ تمده بما ليس لديه من منافع. عندئذٍ يصير الربح ذاته، الأجرَ العادلَ عن خدمةٍ أُدِّيت إلى المجتمع.

ليس هذا إلا مجرد مثالٍ، يُجدى فى إظهار الكيفية التى بها – فى رأى الأكوينى – يستحيل أن يكون تحقيق المصلحة المشتركة، دون استيلاء ما هو سياسىٌّ – نوعًا ما – على سائر أبعاد الوجود الإنسانى؛ كى يأخذ بتلك الأبعاد، ويوجهها صوب تلك المصلحة المشتركة[1]. إنْ تَرْك ما هو سياسىٌّ عناصرَ وجوده

(١) لم أعْرِض هنا إلا لمثالٍ واحد على سيطرة ما هو سياسى على أبعاد الوجود الإنسانى كافَّة، وهو مثال التجارة. من الجلىّ أنه يجب تعميم هذا المثال: إن المجتمعات الجزئية كافة – مثلما الأفراد جميعًا – يُعاد إدماجها فى النظام السياسى، لا لتذوب فيه بل ليكون به اكتمالها، أى تَوَجُّهُها صــوب غائيَّةٍ تتجاوزها؛ إذ تُنهيها *une finalité qui les dépasse en les achevant*.

الإنسانى لذواتها – مُسلِمًا إياها إلى ما تختص هى به من ضبطها ذواتها بذواتها – فقد تَخَلّى بحكم هذا ذاته، عن غايته الأساسية؛ التى هى المصلحة المشتركة. لكن هذا المثال لا يكتسب معنى، ما لم يُوضَع فى إطارٍ واقعى، هو الاقتصاد (على نحوِ ما أمكن أن يكون الاقتصادُ موضعَ علم الأكوينى). فى ذلك السياق التاريخى، يتضح لنا أن المتطلَّبات التى وضعها الأكوينى – وهى متطلبات يمكن أن تبدو لنا مُفرطةً أو مُبَسَّطَةً، بالنسبة إلى المعطيات الاقتصادية الحالية – تكتسب سدادًا فى سياقِ اقتصادِ عصره الذى هو الاقتصاد الإقطاعى، ولكنْ بالأخص الاقتصاد التجارى؛ الذى بدأ يتخذ موقعه فى ذلك العصر. ما فى إمكاننا اليوم الإبقاء عليه من تحليلات الأكوينى – التى عفا عليها الدهر – هو المبدأ الذى يحكمها، أىْ التأكيد على واجبِ تَجَشُّمِ المجتمع السياسى مهمةَ [السعى إلى] المصلحة المشتركة التى ينبغى أن يضطلع بها؛ وحيث يستحيل على أىّ فردٍ – أو مجموعة – التحول بخدمات مرصودة لرعاية مصلحة المجتمع بأكمله، إلى المصلحة الخاصة. أمّا بشأن التطبيق الواقعى لذلك المبدأ، فإن الأكوينى نفسه يُقِرُّ بأنه يتوقف على الملابسات التاريخية. فى "المجموعة اللاهوتية"[١] – حيث يُعَقِّب الأكوينى على تعريفِ صاغه [كبير أساقفة إشبيلية فى القرن السابع] إيزيدور دو سفيى ***Isidore de Séville*** – نجد القديس توما مُلِحًّا على أن القانون الوضعى –المُستوجَب منه تفعيل القانون الإلــهى أو الطبيعى– عليه على الدوام مراعاة الملابسات، وألاّ يكف

مــن اليسير أن يخطر بالذهن أن هذه الجدلية التى هى فى الحقيقة توفيق ***harmonisation*** لا تجرِى دون إثارة تعارضاتٍ تستدعِى حلولاً وتُبرِّر – على نحوِ ما سنُبصر لاحقًا – [ضرورة] الاستعانة بضابطٍ عقلانى.

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة والتسعون. البند الثالث ***S. T. Ia2ae, q. 95, a. 3.***

عن التوافق بالأوضاع الذاتية والموضوعية، ولا عن التوافق بالعقليات والمؤسسات والأعراف... إلخ. على هذا النحو فأبدًا لن يكون القانون الوضعى مُعْرِبًا عن القانون الطبيعى، أو كمجرد تدوينٍ له، بل على الدوام يكون القانون الطبيعى موضع تطويعِ القانون الوضعى له؛ إذ يقوم الأخير بتفسير الأول، بكل المخاطر المحتملة من جرّاء هذا.

ثالثًا: ما هو سياسى: الإلزام العقلانى

على نحوٍ بديهىٍّ بما فيه الكفاية، فإن هذه الملاحظات بشأن ما يقوم به المجتمع السياسى من تجميعٍ للوجود الإنسانى، تُفسِّر السبب فى احتياج ذلك المجتمع إلى اللجوء إلى إلزامٍ يُطرَح باعتباره عقلانيًّا. هذا المفهوم الثالث – الذى يحدد خصوصية المجتمع السياسى – يبدو متناقضًا إلى حدٍّ كبير، ويبدو لى أنه ما من فلسفةٍ سياسية (تلك التى للأكوينى بمثل غيرها) قد أمكن أن تفلت من هذا التناقض. ما فى الأمر هو أن الواقع الذى يمثله المجتمع السياسى، هو – فى آنٍ معًا – الأشد إيحاءٍ بالاطمئنان والأشد إقلاقًا! هو موحٍ بالاطمئنان بمعنى أن المجتمع السياسى هو – على أتم وجه – موضع ازدهار الوجود الإنسانى: ببلوغ الإنسان الوجود السياسى يصير حقًّا إنسانيًّا ويُرضِى رغبةً له، وهى رغبةٌ تبدو للأكوينى عميقةً إلى مدى يجعله لا يتردد فى اعتبارها رغبةً طبيعية؛ مثلها مثل الرغبة فى الرؤية الإلـــهية. داخل هذا المجتمع السياسى يلاقى الإنسانُ الإنسانَ الآخر، ويحقق التواصل. وعليه فإن هذا المجتمع السياسى – الذى يروق لنا أن نتخيله كاملاً وكُلِّيًا – لا يُشبِع الاحتياجات النفعية فحسب، بل يُحقِّق "الرفأنينة".. يحقق سعادة العيش سويًّا، بتعبير أرسطو.. يحقق الخير الأسمى. وهذا المجتمع

السياسى هو ازدهار الوجود الإنسانى؛ ذلك الازدهار الذى يستحيل أن يُحقِّقه الانغلاق فى العزلة.

إلا أن هذا الواقع للمجتمع السياسى، يبدو بالمثل مقلقًا. أفلاطون نفسه يُقِرُّ – رغم فزعه من أخلاقيات الأقوى، التى يوحى بها كاليكلس وتراسيماخوس [والتى عرضها أفلاطون، فى محاورة "الجمهورية"] – باستحالة انفصال العنف عن الحياة السياسية. ما من شكٍّ كبير – على حد قول أفلاطون – فى أن العاطفة المشبوبة *Thumos* [باليونانيةَ، مكتوبةً بالحروف اللاتينية] ينبغى لها أن تخضع للذهن" *Nous* [باليونانية، مكتوبةً بالحروف اللاتينية]، وبه يكون ضبط خطاها على سُبُل العدالة. لكن هذه العاطفة المشبوبة *Thumos* [باليونانية، مكتــوبةً بالحــروف اللاتينيـــة]، لا تُمحَى بحكم هذا. هى دائمًا ثمة.. فى الوطن، وإذ تواكبها "الرغبة" *Epituhmia* [باليونانية، مكتوبةً بالحروف اللاتينية]، فإنها تبدو على الدوام كتهديدٍ بالقلاقل وبالتفكك. أفلاطون لا يَنِى عن وصف الوطن المثالى – الذى يحقق الانسجام بين طبقات المواطنين الثلاث – بأنه دولةٌ مزعزعةٌ ومُرهفة.. بأنه شىءٌ كأنه مصير سيِّئ، لا يفتأ يُنذر بجلب التفكك على هذا الوطن [المثالى]؛ حتى يصل الأمر إلى الطغيان، الذى هو انتصارُ العنف، وسيطرةُ القوى على الضعيف(١).

---

(١) [محاورة أفلاطون] "الجمهورية". الكتاب الثامن. رقم ٥٤٤ وما يليه *République, VIII, 544 sq.*
فى عُرْف أفلاطون أن كُلاً من "الذهن" *Nous* [باليونانية، مكتوبةً بالحروف اللاتينية] و"العاطفة المشبوبة" *Thumos* [باليونانية، مكتوبةً بالحروف اللاتينية] و"الرغبة" *Epituhmia* [باليونانية، مكتوبةً بالحروف اللاتينية]، واقعٌ مزدوجٌ؛ يمكن أن يُنشئ العدالة مثلما يمكن أن ينشئ الظلم! الـــ *Nous* هو الفكر الذى تمثله طبقة الحكام ويجب أن يزدهر فى فضيلة الحكمة، والــ *Thumos* – بما فيها من نزق – تمثلها طبقة المحاربين ويجب أن تزدهر فى فضيلة الشجاعة، وأخيرًا الـــ *Epithumia* وهى [الشاملة من بين معانيها بالطبع] "الاشتهاء".

معظم الفلاسفة السياسيين المعاصرين قد أقروا بهذا الوجود للعنف ، بل جعلوا منه – فى أثر ماكيافللى – قاعدةً للحياة السياسية. وحتى عند رفض تنظير العنف، يجرِى الإقرار به واللجوء إليه؛ إن لم يكن إلا لِمَحْوه. على هذا النحو يعتقد ماركس أن العنف ضرورى، حتى إن لم يكن يمثل سوى لحظة! العنف مرتبط بالدولة؛ ولكن الدولة ليست إلا مرحلة انتقالية، تتسم بها إنسانية تعانى الاغتراب. ومحـــو الـــدولة بفعل العنف الثـــورى، هـــو الشرط الأساسى للانتقال إلى ما يتجاوز العنف.

وعليه، ينبغى لنا التساؤل عمّا هى – فى المنظور الذى يتَّسع به فكر الأكوينى، على أثر أرسطو – صيرورة العنف؟ للإجابة عن هذا التساؤل، يرتكز الأكوينى على نصٍّ لأرسطو شَرَحَه مَليًّا [هو النص الذى قال فيه أرسطو إنه]: "من العسير التَوَصُّل منذ الطفولة إلى التدَرُّب على الفضيلة جَيِّدًا، إن لم تكن التربية خاضعةً لقوانين جيدة. ذلك أن حياةً آخذةً بالتحفظ وبالشِدَّة، لا تروق لغالبية البشر، وللشباب خاصةً. على هذا ينبغى أن يكون بالقوانين تنظيم غِذاء الشُبّان وانشغالاتهم: ستكف [القوانين] عن أن تكون مؤلمة لهم، متى صارت عادات. لكنْ بالتأكيد لا يكفى قسر النفس على الأخذ بنظامٍ غذائى [معيَّن، فيه فائدةٌ صحيَّة]، وعلى قاعدةٍ سليمة للحياة فى سن الشباب. بل إنه متى كان بلوغ سن الرجولة، تَستَوْجَب ممارسةُ قواعد معيَّنة والاعتياد عليها، ولهذا الغرض بدوره سنكون بحاجةٍ إلى قوانين. من ثَمَّ فبكلمة واحدة، سنكون بحاجة إليها طيلة حياتنا، ذلك أن

والتى تمثلها طبقة التجار ويجب أن تزدهر فى فضيلة الاعتدال. وفى عرف أفلاطون كذلك أن وحدة الوطن – أى العدالة – ليست وحدةً مباشرةً مُتاحةً دفعةً واحدة. إنما هى مهمة يجب إنجازها.. هى وحدة ينبغى أن تتحقق! لهذا السبب فإن السياسة لا يمكن التفكير فيها، إلا جدليًّا *la politique ne peut être pensée que dialeciquement*.

الأغلبية تذعن للإكراه بأكثر مما للحجة الصائبة، وتَعتبر بالعقوبات بأكثر مما بمثال الجمال الأخلاقى. (...) بالاختصار فكما قلنا توًا، لبلوغ الصلاح يجب تَلَقِّى تربية جيدة، واكتساب عاداتٍ طَيِّبة، ثم مواصلة قضاء الحياة فى انشغالات شريفة. و[كذلك يجب] عدم ارتكاب شرٍّ أبدًا، طوعًا أو كرهًا. إلا أن هذه الشروط لا تتوفر، إلا لدى أولئك الذين عرفوا الطريق إلى تدبير الحياة بقدرٍ من الذكاء؛ وبنظامٍ سليم مَحْبُوٍّ بالقوة التى تضمـــن فعاليته. لكن حاصل الكلام أن السلطة الأبوية لا تملك القوة الفعّالة ولا القدرة على القسْر، ولا تزيد عليها - شيئًا على الإطلاق - سلطة رجلٍ بمفرده، إلا إن كان ملكًا أوشيئًا شبيهًا بهذا، بينما تملك القوانين هذه السلطة الجبرية. وهذا باعتبار أن القوانين هى - على هذا - قاعدةٌ نظرية، ناشئة عن الحكمة والذكاء."[١]

---

(١) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب العاشر. الفصل العاشر *Aistote, Ethique à Nicomaque, X,10 (, 1179b, 31 ; 1180a, 14-22*. وتُنظر شروح الأكوينى على الكتاب العاشر [من مؤلَّف أرسطو] فى الأخلاق. المطالعة الرابعة عشرة *In Ethic. Lib. X, lect. 14, n.2149-2154*. [وفى ترجمة *Jean Voilquin* لمؤلَّف أرسطو ذاك، تلك الترجمة المصحوبة بنشرة كاملة للأصل اليونانى لمتن العمل والتى اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس *Éthique à Nicomaque*، والصادرة من باريس (نشر *Garnier*، د. ت.) تَرِد فقرة *aussi est-il difficile de recevoir, dès la jeunesse, une saine éducation incitant à la vertu, si l'on n'a pas été nourri sous de telles lois, car la foule, et principalement les jeunes gens, ne trouvent aucun agrément à vivre avec temperance et fermeté. Aussi les lois doivent-elles fixer les règles de l'éducation et les occupations, qui seront plus facilement supportées en devenant habituelles. A coup sûr, il ne suffit pas que; pendant leur jeunesse; on dispense aux citoyens une éducation et des soins convenables ; il faut aussi que, parvenus à l'âge d'homme, ils pratiquent ce qu'ont leur a enseigné et en tirent de bonnes habitudes. Tant à ce point de vue, que pour la vie entière en general, nous avons besoin de lois. La foule en effet obéit à la nécessité plus qu'à la raison, et aux chatiments plus qu'à l'honneur.* (ص *499-501*). كمقابل فرنسى للفقرة البادئة بعبارة "من العسير التَوَصُّل منذ الطفولة..." والمنتهية بعبارة "... تعتبر

فى هذا النص يجْهد أرسطو لعقد مصالحةٍ بين عنصرين هما – فى حقيقة الأمر – من الأشَدِّ استعصاءً على التصالح: العنف والرشاد! بهذا المعنى فإن الوطن هو – على أتمِّ وجه – الموضع الذى فيه الإلزام: فى الوطن يكون الإنسان مُلزَمًا بحسن السلوك على أحسن وجه، إذ يتجاوز ذاته **طائعًا أو كارهًا**، كما يؤكد

بالعقوبات بأكثر مما بمثال الجمال الأخلاقى."، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلف (إيف كاتان) ترد فقرة ***Il est difficile de parvenir dès l'enfance à bien s'entrainer à la vertu si on n'est pas élevé sous de bonnes lois. Car une vie sobre et dure ne plait pas à la masse des hommes, surtout les jeunes. Aussi faut-il régler par des lois la nourriture et les occupations des jeunes gens : elles cesseront de leur être pénibles quand elles seront devenues des habitudes. Mais bien sûr, il ne suffit pas d'imposer un régime alimentaire et une règle de vie correcte quand on est jeune. Même une fois parvenu à l'âge d'homme, on doit pratiquer certaines règles et s'y accoutumer, et à cet effet aussi nous aurons besoin des lois. Donc en un mot, nous en aurons besoin pour notre vie entière. Car la masse obéit à la contrainte plus qu'à l'idéal de la beauté morale.*** كذلك ففى تلك الترجمة ترد فقرة ***Si donc, comme nous l'avons dit, il faut nourrir et et éduquer convenablement celui qui par la suite deviendra homme de bien ; si lui-même doit, au cours de sa vie, se livrer aux occupations convenables et ne commetre, ni involontairement ni volontairement, aucun acte malhonnête, ce résultat ne sera obtenu que s'il est constraint de se plier à certaines façons de penser et à de sages prescriptions ayant force de lois. L'autorité paternelle ne possède pas ce caractère de force et de nécessité ; ce n'est le propre d'aucun homme en general, à moins qu'il ne soit roi ou quelque chose d'approchant. Par contre la loi n'est pas déporvue de cette puissance coercitive, attendu qu'elle est l'expression, dans une certaine mesure, de la prudence et de l'intelligence*** (ص ٥٠١)، كمقابل فرنسى للفقرة البادئة بعبارة "بالاختصار فكما قلنا توًا، يجب..." والمنتهية بعبارة "... قاعدةٌ نظرية ناشئة عن الحكمة والذكاء"، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلف ترد فقرة ***Bref comme nous venons de le dire; on doit; pour être bon, être bien élevé et prendre des bonnes habitudes et ensuite continuer à passer sa vie en d'honnêtes occupations et, bon gré mal gré, ne jamais rien faire de mal. Or ces concditions ne se rèalisent que chez ceux dont la vie est réglée par une certaine intelligence et un ordre correct; doué de la force qui assure son efficacité. Mais en somme, l'autorité paternelle n'a pas de force efficace ni de pouvoir de coercition, et n'en a jamais davantage l'autorité d'un homme unique, à moins qu'il ne soit roi ou quelque chose comme cela, tandis que la loi a cette puissance coercitive, étant bien entendu par ailleurs qu'elle est une règle théorique procédant d'une sagesse et d'une intelligence.*** [أ.ع.ب.].

أرسطو. لكن هذا الوطن هو كذلك الموضع الذى فيه الرشاد... هو الموضع الذى فيه يتمثل القانون باعتباره "قاعدة نظرية ناشئة عن الحكمة والذكاء". منذئذٍ لا يمكن أن يكون هذا العنف الذى يُمارَس بفعل القانون، إلا عنفَ الرشاد.. إلا إلزامًا عقلانيًّا. الرشاد يظهر فى صورة الإلزام، لا لأنه إلزام، بل لأنه يُوَجَّه إلى إنسانٍ ليس (بَعدُ) عقلانيًّا تمامًا. ما من مخالفة - فى هذا المقام - لأرسطو، إذ يُقال إنه فى عرفه يكون المجال السياسى، هو مجال الإلزام الأشد انضباطًا (على عكس مجتمعٍ جزئىٍّ، كالأسرة على سبيل المثال). وهذا لأن المجال السياسى هو كذلك - وعلى أتم وجه - الموضع الذى فيه يمكن للإنسان بلوغ أرفع عقلانيَّة.

ما تفكير الأكوينى بمختلف عن تفكير أرسطو. فى عرف الأكوينى أن الحق والقانون - اللذين هما شكِّلان للوطن - يضعان موضع التنفيذ جدليةً بين العنف والرشاد. ما استقرَّ عليه الأكوينى، هو أن القانون ليس آمرًا، وهذا بمعنى ذلك الذى يجد مصدرًا من إرادة مُتَعَسِّفة ومُتَعَسِّرةٌ على الفهم. كما لا يعتقد الأكوينى أن تعريف القانون هو الإلزام والجزاء. ففى عرفه أن القانون تهيئةٌ عقلانيَّةٌ، وأن الرشاد هو وحده ما يخلع على القانون سلطةً إلزاميَّةً؛ فالرشاد يُخَوِّل القانون أن يَحْظُر أو يجازى أو يعاقِب. القانون يتمتع بسلطةٍ *potestas* [باللاتينية]، وما هذه السلطة إلا الوجه الآخر لسيادته العقلانية.

عندما يتساءل الأكوينى عَمَّا إذا كان الجميع خاضعين للقانون[١]؟ فإن أول ما يجيب به هو أن القانون بأوَّل معانيه مفروضٌ على الجميع. وهذا من حيث إن القانون هو التعبير عن القاعدة العقلانية. من المستحيل على أىِّ إنسانٍ أن يتحرَّر

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة والتسعون. البند الثالث *S. T. 1a2ae, q. 95, a. 3*.

من القانون، وأن يخرج على النسق الأخلاقى. لكنْ بمعنى آخر فإن من يبحث فى سِمَة الإلزام، لا بد أن يستخلص أن غير الفاضلين (*mali* [باللاتينية]) من الناس هم وحدهم الخاضعون للقانون، بما أن الآخرين – أىْ الفاضلين (*boni* [باللاتينية]) من الناس – يفعلون تلقائيًّا ما يأمر به القانون، دون تَحَمُّل أىّ إلزام. مِن ثَمّ فإن العنف الذى فى صورة الإلزام، يبدو إجراءً ضروريًّا (بسبب البشر غير الفاضلين) ، ولكنه إجراءٌ فى طريقه إلى الاختفاء؛ بقدر ما يستتِبُ حُكْمُ الرشاد.

الأكوينى يعلم تمام العلم أن حكم الرشاد هذا – الذى لَسيكون مَحْوًا لكل إلزام – هو مِثالٌ لن يتم بلوغه أبدًا. أبدًا لن يستطيع الإنسان الخروج – تمامًا ونهائيًّا – عن سياق الإحساسات والانفعالات. وعليه فواقعيًّا يستحيل كَفُّ النسق القانونى عن معايشته للبشر فى صورة الإلزام، ولكنه على الدوام إلزامٌ يُستبقَى فى حدود الرشاد.. إلزامٌ مُطَوَّعٌ ومجعولٌ إنسانيًّا، وإن ظَلَّ – رغم ذلك – إلزامًا.

إذن، فإن السياسة والمجتمع السياسى، يكون فيهما كذلك موضع العنف. هذا لا يعنى أن على السياسةَ أن تُنَظِّر الحرب – أو الصراع – وتسعى إلى استيعابها، بالانتقال بها إلى مستوى آخر؛ يُصطنع له منطقٌ ما. إنما يعنى أساسًا أن المجتمع السياسى والسياسة عمومًا يقتضيان نسقًا قانونيًّا يرتضيانه، ويطالَبان بالخضوع لقوة القانون وحدها. عندئذٍ تُطرَح المسألة – التى سوف أبحثها لاحقًا – الخاصة بكيفية إمكان التوصل إلى حكم القانون.. التوصل إلى الخضوع لسلطة الرشاد وحدها دون غيرها، ومن بَنِى الإنسان دون غيرهم، يكون الـمُشَرِّع والحكومة، بل الدولة نفسها، وهذا فى مجتمعٍ إنسانى.

رابعًا: نسبية ما هو سياسى

المفهوم الرابع الذى يسم السياسة والمجتمع السياسى، هو مفهوم النسبية. فى الفصل السابق سلفت لنا ملاقاة هذا البيان الأساسى للأكوينى، الذى يؤكد أن المجتمع السياسى يستحيل فهمه كغايةٍ مطلقة، بل هو على الدوام وساطةٌ إلى غايةٍ تتجاوزه. إنما الرجوع إلى هذه الفئة من الوساطة، هو الذى يتيح فَهْمَ إمكان كَوْن النسق السياسى تجميعًا، دون أن يكون شموليًا.. هو الذى يتيح فهم إمكان النسق السياسى أن يستعيد فيه مجموعَ الوجود الإنسانى، وعلى الرغم من عدم استعباد الوجود الإنسانى، ولا اختزاله إلى البعد السياسى وحده، على هـذا النحو فإن شيئًا لا يمكن أن يُفلِت تمامًا من الحياة السياسية، وعلى الرغم من ذلك فإن كل شىءٍ يتجاوزها؛ لأن هذه الحياة السياسية ليست إلا غايةً وسيطة. بشأن ما يجرى تأكيده أحيانًا من أن ما يعنيه الأكوينى فى هذا المقام، هو أنه بفعل كَوْن الإنسان شخصًا فهو يُفلت من السياسة؛ ببقائه فى اتصالٍ مباشر - ودون وساطةٍ - بالإلـــه، فإننى - على العكس - لا أشارك فى هذا الظن. ما يعنيه وَسْمُ ما هو سياسىٌّ بأنه مجرد وساطةٍ أو غايةٍ وسيطة، هو أن المرور به محتومٌ، ولكن يمكن - وفى أغلب الظن ينبغى - تجاوزْه؛ بالإفلات منه على نحوٍ ما. وإذا كان حقًّا أن مفهوم "الشخص" فى فكر الأكوينى يتضمن صلةً بالإلـــه، فهذا لا يعنى أن هذه الصلة ينبغى أن تكون موضع التفكير باعتبارها مباشِرةً. الشخص يكون هو نفسه رهْن وساطة المجتمع. وإنما بالتحديد لأن المجتمع جماعةٌ من الأشخاص، يتأكد أن هذا المجتمع وساطة. إن أمكن أن يكون الشخص قد تَشَكَّل أوَّلاً كـمُستقِلٌ عن المجتمع السياسى - ثم أمكن أن يكون موضع التفكير بهذا الاعتبار - فعندئذٍ يتعسَّر استيضاح كيفية فهم المجتمع السياسى كمجموعٍ قائمٍ بالوساطة، ومرحلىٌّ ومفتوح. ولَيستحيل فى

المجتمع السياسى تجاوز الشمولية - المراد إنكارها بفعل تأكيد أوَّليّة الشخص - سوى على نحوٍ خارجىٍّ تمامًا ومصطنع.

على هذا النحو فبفعل التأكيد على أن المجتمع السياسىَّ وساطةٌ، يكون المعنى - الأشدُّ بَعدُ عمقًا - هو أن المجتمع السياسى يبلغ بالإنسان إنسانيته. وهذا من حيث إن المجتمع السياسى، هو وساطةٌ للإنسان. وإنما لهذا السبب يكون هذا المجتمع - فى آنٍ معًا - ضروريًا وغير كافٍ. يكون هو - شيئًا ما - كالطريق الـمُؤدِّى إلى البلدة المراد بلوغها: من الضرورى اتخاذ هذا الطريق وسلوكه بأكمله لبلوغ البلدة، ولكن الغاية المستهدفة ليست الطريق المؤدى إلى البلدة؛ بل البلدة ذاتها. يبدو أن مفهوم الوساطة هذا الذى أذكره هنا للإعراب عن فكر الأكوينى فى جانبه الخاص بنسبية المجتمع السياسى، مفهومٌ سلبىٌّ وإيجابى فى آنٍ معًا. قد يُجدِى المثل الذى ضربتُه - وهو الطريق [المؤدى إلى البلدة] - فى إلقاء بعض الضوء على هذا المفهوم، حتى إن كان تقريبيًا جدًا: حين أكون فى الطريق المؤدى بى إلى البلدة، لا أكون بعد فى البلدة، ولكننى - على نحوٍ ما - فيها منذئذ! أنا آخذٌ فى إجراءٍ، سيؤدى بى إلى البلدة. ثمة تُلاقِى بعض المعطيات الرئيسية لعلم الإنسان لدى الأكوينى، الخاصة بالإنسان كـ"وجودٍ فى العالَم"؛ إذ يتم فهم هذا الوجود فى العالم كمَعْبَرٍ للإنسان صوب تفعيل ماهيته. على هذا النحو فإن الوجود الـمُتَطَلِّب للإنسان وساطةَ - كى يكتمل - يستحيل تأسيسه، إلا باتخاذ إجراءٍ يكون هذا الوجودُ خلاله فى مواجهةٍ مع آخر غيره. هذه المواجهة بالغيرية هى فى حد ذاتها مرحلةٌ سلبيةٌ من [مراحل] الوجود، كمثل فقدان الذات ذاتها مباشرةً. لكنها - فى الوقت ذاته - مرحلةٌ إيجابية، بما أنها وحدها التى يرجع إليها الفضل فى اتخاذ الوجود - فى واقعه الـمُستكمل - وضعه. الوجود لا يمضى من ذاته إلى ذاته مباشرةً، بل لا يمكنه اتخاذ موضعه - والإقرار بذاته كذات - إلا بالخروج من

ذاته، وبتطابقه نسبيًا (*quodammodo* [باللاتينية]) بالآخر؛ الذى هو غيره. عندئذ تُلاقى تلك النظرية الأساسية فى علم الإنسان لدى الأكوينى، إذ تُطبَّق على معضلة عسيرة؛ هى تلك التى للصلة بين الشخص والمجتمع السياسى، وفى أثر أرسطو يؤكد الأكوينى أنه على نحوٍ مُتَميِّز، تتم هذه الوساطة فيما هو سياسى. وعلى هذا النحو يَظهَر هذا الذى هو سياسى، بوصفه العالَم الإنسانى كما يجب أن يكون. فيلسوفنا لا يُدلِى بالسبب فى تَمَيُّز ما هو سياسىٌ بالوساطة على هذا النحو. إنما نجد الأكوينى مكتفيًا بالإشارة إلى ذلك السبب على نحوٍ بالغ العمومية، إذ يؤكد أن المجتمع السياسى هو الموضع الذى يشهد التواصل بين المرء وغيره(١). يبدو أن الواجب فهمه هو أن المجتمع السياسى، هو الموضع الإنسانى كما يجب أن يكون؛ لأنه هو الذى يُلاقِى فيه الإنسان أعْمَقَ ما يمكن من الغيرية. فى المجتمع السياسى [وحده] يتجلَّى للمرء الإنسانُ الآخر، حقًا وواقعيًا. وفى المجتمع السياسى يصير الإنسان الآخر هو "الغير". و"الغير" الذى ألقاه فى المجتمع السياسى، هو حقًا "الآخر" كما يجب أن يكون. وهذا بحكم ذلك ذاته الذى يُميِّزه عن الشىء، أىْ حُرِّيَته. إذن فإن المجتمع السياسى يتيح لكل إنسان أن ينتقل من الفردية المجردة إلى الـمُواطَنة؛ إذ فى المجتمع السياسى يرتضِى كل إنسانٍ غيريةَ الإنسان الآخر، ويجابهها واقعيًا، بهذا المعنى يُقِرُّ الأكوينى (مع الفوارق التى أوضحْتُها) حُكْم أرسطو [القاسى] على حياة العزلة. على الصعيد الطبيعى يستحيل الإقرار بالغيرية المؤسِّسة للإنسان، إلا فى "غيرٍ" إنسانى *un autruui humain*. والوجود إنسانيًا، هو الوجود فى مواجهة الإنسان الآخر؛ ومعه.

---

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الثالث. الفصلان السابع عشر بعد المائة والثامن عشر بعد المائة *C. G. III, 117 et 118*، و"المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الرابعة والتسعون. البند الثانى *S. T. 1a2ae, q. 94, a. 2.*

ما هو سياسى يقوم بوساطةٍ للإنسان، ويجعل من الممكن الوحدة بالذات وبالآخر؛ تلك الوحدةَ التى بين الذات الفردية والغير. على هذا النحو يَظهَر ما هو سياسىٌّ كوسيط ويتيح توحيدًا – متناميًا – للأفراد، الذين يحققون سويًا تماثلهم الشخصى. لكن هذا التوحيد لا يكتمل أبدًا! ومن ثمَّ فإن ما هو سياسيٌّ، يتخذ مظهر استلزامٍ واقعيّ؛ ولا يمكن تجاوزه، لكنه كذلك يتخذ مظهرَ مرحلةِ وساطة، مُوَجَّهةٍ صوب تجاوزٍ له هو ذاته.. صوب الوحدة، المتحققة أخيرًا فى مجتمعٍ يبلغ من كماله – ومن انكفائه على ذاته – أنه لم يعد بحاجةٍ إلى الوجود المؤسَّسى. إن كان للوساطة أن تكتمل، فعندئذٍ ستظل الغيرية ثَمَّة؛ لكنها لن تعود موجودةً كغيرية. وليَمضِ وجود الإنسان من الذات إلى الذات، فى هويةٍ مكتملة التحقُّق؛ دون أن يعود الإنسان – فى أى وقتٍ من الأوقات – مضطرًّا إلى الخروج من ذاته. غير أنه يبدو أساسيًّا لعلم السياسة لدى الأكوينى – مثلما لعلم الإنسان لديه – أن تُستبقَى تلك الوساطة على الدوام. أبدًا لن يكتمل المجتمع السياسى، بتحقق مجتمعٍ داخلىٍّ تمامًا، وعلى نحوٍ مشابه، فأبدًا لن يتحقق وجود الإنسان، بدون وساطةِ العالَم. وجود الإنسان هو دائمًا **على الطريق**، ودائمًا تكون ماهيته فيما يتجاوز وجوده. هذه هى العلامة على تناهِى الإنسان. وفى فكر الأكوينى نَلقَى – سلفًا – نفورًا مستديمًا من مفهومٍ للتركيب أو المصالحة، وهو مفهومٌ سيصوغه هيجل لاحقًا. ليست الغيرية (أو النفى) بما يمكن التغلب عليه، والإنسان لن يمكنه تجاوز وساطات وجوده؛ وهى الـمُحَدِّدة لوجوده ذاته. وإلا فسينبغى له الخروج من العالم، ومن التاريخ.

ما يترتب على هذا هو أن الوساطة السياسية، الماثلة على الدوام فى الوجود الإنسانى – واللازمة له – هى كذلك ما يؤسِّس الإنسان فى صلةٍ بمطلقٍ يجتاز كلاًّ من التاريخ والعالم.. صلةٍ هى لازمةٌ بنفس القدر؛ ذلك أن غاية هذه الوساطة، هى

تشكيل الإنسان كشخص؛ بفتح مجالٍ لاكتساب صفة الشخص. وبما أن هذه الوساطة تظل على الدوام غير مكتملة، فإنما بجوهر الإنسان يتعلق ما هو سياسيٌّ. لكنْ لأن هذه الوساطة هي وساطة، فإن هذه الجوهرية لما هو سياسيٌّ، تبدو متوقفةً على بلوغ كل مواطنٍ مرتبة الشخص.

الفصل التاسع

السيادة والسلطة

أولاً: ضرورة الدولة

على نحوِ ما عرضت تفكير الأكويني فى الصفحات السابقة، قد يبدو هذا التفكير مُمْعنًا فى التجريد! لقد تعلق الأمر بحصر مجالٍ ما يوصف بأنه سياسى. وهذا بإظهار الكيفية التى بها يتَرَسَّخ – فى هذا المجال الذى تم تحديده – امتدادٌ بين قطبين يبدوان متواجهين، وكذلك فمرارًا يبدوان متناقضين فيما بينهما. هذان القطبان هما الفرد – أو الشخص – ومجتمعه الطبيعى، وبينهما يتحقق توازنٌ خصب؛ ينيح تجاوزًا للفردية وللشمولية الاجتماعية. هذا لأن التوازن يتيح بدوره تَحَقُّقًا – فى صورة ما يُسمَّى بالمواطن – لماهية الإنسان الواقعى، الماثل – للغير وللإلــه – كموجود.

أولا: الفلسفة السياسية، ذلك العلم العملى

ورغم ذلك فإنه يبدو جليًا أن الفلسفة السياسية بصفةٍ أساسية – أو بأيَّةِ صفةٍ أخرى – يستحيل أن تظل فى حدود علمٍ وصفى. إنما الفلسفة السياسية هى – على العكس – علمٌ "عملى"، بمعنى أن غايتها هى تَحقُّقَ ما تدرسه. القديس توما يكتب

قائلا إن "المجتمع السياسى هو كلٌ، لا على العقل أن يعرفه فحسب، بل ينبغى كذلك أن يُقال إنه [العقل] يصنعه [يصنع المجتمع السياسى]".(١)

هذا البيان الرئيسى – الصادر من الأكوينى – ينبغى له أن يُفهم فهمًا جيِّدًا. لأن فى صميم فكْرِ الأكوينى أن الفلسفة السياسية علمٌ عملى، نجد فيلسوفنا بمنأى عن مفهومٍ عقلانى للفلسفة السياسية. هذه الفلسفة مُحَمَّلةٌ بمهمة صنع ذلك الكُلِّ الذى هو الحياة السياسية، لكنها فى صنعها إياه لا تختلِق، أىْ لا تُنشئ الحياة السياسية كخلْقٍ خالص؛ مرجعِه العقل. إن كان نفس مفهوم ما هو عملى يشير إلى العقل، فهو كذلك يشير – وعلى نحوٍ لا يقل أساسيَّةً – إلى شىءٍ غير عقلانىٍّ نوعًا ما، ندعوه "الطبيعة"؛ أو بالأحرى "المعطيات الطبيعية". لو طُرِح هذا الموضوع على بساط البحث بلغة اليوم، لَكُنّا قائلين بأن الفلسفة السياسية علمٌ "جدلى" ***une science "dialectique"***: العقل الذى تضعه الفلسفة السياسية موضع التنفيذ، يواجَه بمقاوَمة! على هذا العقل أن يتعامل مع "خامة" موجودةٍ أصلاً، ومقاوِمة، وعليه أن يُتِمَّ بهذه المادة ما يصنعه.. عليه أن يُعمِل فيها، كى تصير قابلةً للتعبير عن ماهية الإنسان. العقل النقدى يُنسِّق ويُهيِّئ، لكنه لا يخلق! ما يقوم به العقل النقدى، هو أنه يُشكِّل كُلاً. وإنما بفعل استعادة هذا العقلِ تجميعَ العناصر السالف وجودها ثَمَّة – حين جرى تدخلُه – يكون هذا التشكيل، وعليه فلا بد للعقل أن ينصاع لضروبٍ – ليس فى إمكانه محْوُها – من المقاومة. هذا المثـــول لمعطيـــات يتعيَّن "تشكيلها"، هـــو – بالتحديد – الـــمُميِّز لما يُدعَى علمًا عمليًّا. هذا ما يفسره الأكوينى بوضوحٍ بشأن السياسة، إذ يكتب قائلاً إنه "لا ينبغى للعقل – الذى لا يُنتِج الإنسان خالصًا

---

(١) مقدمة شروح القديس توما على الكتاب التاسع من مؤلَّف أرسطو"السياسة" ***In IX libros Politicorum, Prologue***.

ومجردًا، بل يجعله على هذا النحو أو ذاك - أن ينشئ خواص الإنسان، بل أن يستخدمها فقط. بيد أن ما هو سياسيٌّ يؤسّس الإنسان كمواطن، وإن لم يكنْ هو الذى جعله قادرًا على انضباطٍ عقلانى: ليس ما هو سياسى إلا مستَخدِمًا لهذه الخاصيَّة، كى يجعل من الإنسان مواطنا".[(١)]

لأن الإنسان عقلانى، ففى ما هو واقعيٌّ تكون نقاط ارتكاز مقرّرات الفلسفة السياسية. وعلى هذا النحو تتدرج [تلك المقررات] فى المعطيات، وتضطلع بها. لكنْ بمثلما لا تنشئ الفلسفة السياسية عقلانية الإنسان، فهى لا تمحو ما فيه من لا عقلانية، وهى الأخرى [اللا عقلانية] من بين المعطيات. إذن فلم يكن خاطئًا ما ذهب إليه الشرّاح[(٢)] الذين قالوا بأن الأكوينى يُناهِض - فى آنٍ معًا - فلسفةً سياسيةٍ طبيعية تذهب إلى أن المجتمع السياسى كيانٌ طبيعى - يكون العقل فى خدمته بداهةً - وأخرى عقلانيةً أو تعاقدية؛ تفترض تأسيس المجتمع السياسى على نوعٍ من عَقْدٍ، يكون العقل وحده هو الذى يَسُنُّ موادَّه.

ثانيًا: التناقض فيما هو سياسى: العقل والجهالة

إن كان الحال فعلاً على هذا النحو، وكان موضوع الفلسفة السياسية حقًّا هذا الموضوع العملى الواجب على العقل التركيز عليه؛ فيبدو محتومًا إذن أن يوجد فى

---

(١) شروح القديس توما على الكتاب الثانى عشر من مؤلَّف أرسطو"الميتافيزيقا": الكتاب السادس [من شروح القديس توما]. المطالعة الثالثة *In XII libros Metaphys. VI, lect. 3, n.1219*. وفى سائر ذلك النص، مقارنةٌ للفعل الإنسانى بالفعل الإلــهى.

(٢) على سبيل المثال *M. B. Schwalm* فى مؤلَّفٍ بعنوان *La Société et l'État*. باريس (الناشر *Flammarion*) سنة ١٩٣٧، ص ١٣٢.

ذلك الموضوع توتُّر، بل بعض التناقض، ذلك الكُلّ المتناغم الذى ينبغى على المجتمع السياسى أن يكونه، ليس مؤسَّسًا سلفًا فى المعطيات الطبيعية، ولكى يُكتَب له التحقُّق - وتتبَدَّد جميع التناقضات - فليس التفكير التأملى وحده بكافٍ. إذن فمن العبث الظن بإمكان تجاوز التناقض الذى تجابهه الفلسفة السياسية، الساعية - فى تحليلها للمعطيات المتاحة لها - إلى بلوغ مستوًى من التناغم المثالى، فيه يتحقق تصالحٌ تأملى خالص! إنما على العكس فلأن الفلسفة السياسية هى فلسفةٌ عملية؛ ينبغى عليها تعريف شروط إمكان الفعل الواقعى.. ذلك الفعل الـمُنصبّ على التناقضات والتوترات الناشئة عن التحام العقل بالمعطيات، والساعى إلى تحقيق التناغم ثمة. إذن فليست غايةُ الفلسفة السياسية تأملاً راضيًا لنسقٍ عقلانى وتصوُّرى *la contemplation heureuse d'un ordre rationnel et conceptuel*، بل وضع فعلٍ واقعىٍّ موضع التنفيذ. بهذا المعنى الذى لم يفت أرسطو على الإطلاق، فليست غاية الفلسفة السياسية فيها هى ذاتها (وهذا بخلاف العلوم التأملية)؛ وما لم يتم تجاوز الفلسفة السياسية بفعل شىءٍ آخر، فإنها تُخفِق. وقد سَلَفَ لأرسطو أن أعرب فى [مؤلَّفه] "الأخلاق إلى نيقوماخوس" عن لَوْمٍ شديد للأفلاطونيين، لانتقاصهم مما هو عملىٌّ بجعله تأمليًا. عندئذ كتب أرسطو قائلا إنه "... فبدلاً من استيفاء ما هو عادلٌ ومعتدل، يؤثِر معظم الناس الاحتماء بالتعريف النظرى للفضيلة. هم يتخيلون أنهم يتفلسفون ويَغذُون بذا فى الطريق إلى الفضيلة".(١) إذن

---

(١) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس": الكتاب الثانى. الفصل الرابع *Aristote, Ethique à Nicomaque, II, 4, 1105 b, 12-18* [وفى ترجمة *Jean Voilquin* لمؤلَّف أرسطو ذاك، تلك الترجمة المصحوبة بنشرةٍ كاملةٍ للأصل اليونانى لمتن العمل والتى اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس *Éthique à Nicomaque*، والصادرة من باريس (نشر *Garnier*، د. ت.) ترد فقرة *Faute de cette pratique [de la justice et de la tempérance], nul ne deviendra honnête homme. Mais la plupart des gens ne se donnent pas cette*

فبهذا المعنى يكون مُقدَّرًا للفلسفة الإخفاق، ما لم تَرتضِ أن يتم تجاوزها؛ بفعل شيءٍ آخر.

لقد أوضحت كيفيةَ وصف الأكوينى للتوتر الأساسى، ذلك التوتر الذى يتسم به مجال ما هو سياسى. وواقع الأمر هو أن الأكوينى - فى تعريفه لكيفية الوجود السياسى - يجد نفسه مضطرًا إلى الإقرار بتناقضٍ (على الأقل فى الظاهر) قوامه أن الهدف الذى تتخذه الفلسفة السياسية - وهو تأسيس مجتمعٍ يتيح التحقق الفعلى لماهية الإنسان - هو هدفٌ عقلانى للغاية. بيد أنه لا يبدو ممكنًا بلوغ هذا الهدف، إلا باستخدام وسيلةٍ لا عقلانية! ببلوغ الإنسان مستوى الوجود السياسى، فإنه يكتمل ويمضى من ذاته إلى ذاته، لذا ينبغى للإنسان - إذ يمر بالإلزام - أن يمر بنوعٍ من "الخارجية" *une sorte d'extériorité*. هذا التعارض بين العقل والعنف... بين الإلزام والفاعلية التلقائية للماهية، يبدو أنه ما بفعله يتم تعريف الماهية ذاتها لما هو سياسى. وإذ يَتَبَدَّى القانون باعتباره الشكل العقلانى للإلزام، ففيه [فى القانون] يتم تجاوز هذا التناقض، فى نفس الوقت الذى يشهد الإبقاءَ عليه! لكن هذا الحل يبدو مثاليًا خالصًا. كان فى رأى أفلاطون أنه حلٌّ يتيح لنا ملاقاة حكم "الأرواح" (*daimones* [باليونانية، مكتوبةً بحروفٍ لاتينية])، ذلك الحكم الهنىء الذى أسَّسه

---

peine et, se réfugiant dans l'argumentation, s'imaginent faire œuvre de philosphes et croient pouvoir devenir d'honnêtes gens... (ص 65) كمقابل فرنسى للنص المذكور فى المتن أعلاه، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلِّف (إيف كاتان) ترد فقرة *Et pourtant au lieu de d'accomplir ce qui est juste et tempéré, la plupart des gens aiment mieux chercher refuge dans la définition théorique de la vertu ; ils s'imaginent philosopher et être ainsi sur le chesmin de la vertu...* أ.ع.ب.]. هذا النص يبدو مُنتقدًا موقف السوفسطائيين. لكنه ينكشف فى النهاية كنقدٍ قاسٍ لنظرية سقراط فى الفضيلة كعلم *la théorie socratique de la vertu comme science*.

الإلـــه كرونوس *Chronos* [رب الزمان عند الإغريق] فى بداية البشرية[١]. وإذ احتسب أرسطو لنفسه الأسطورة الأفلاطونية، فقد كتب قائلاً "إننا لا نحتمل أن يكون إنسانٌ هو الحاكم، بل القانون وحده. الإنسان [متى كان هو الحاكم] ليأخذ لنفسه أكثرَ من نصيبه، وليَصير طاغيةً".[٢] لكن الأمور ليست بهذه البساطة، وأرسطو – شأنه شأن أفلاطون – لم يَفُتْه على الإطلاق استشعار ما للحكم بالقانون وحده، من طابع طوباوى. وبمزيدٍ من التعمُّق بعدُ، فَهِمَ كلٌّ منهما أنه ما من حُكْمٍ يمكن أن يكون عقلانيًا بالتمام والكمال، سواء كان حكم الإنسان أو حكم القانون.

---

(١) [محاورة أفلاطون] "القوانين": الكتاب الرابع *Lois, IV, 713 c – 714 c*. وفقًا لـــمُعتقَدٍ يرجع إما إلى بيتاكوس *Pittacos* [السياسى الإغريقى الذى عاش فى جزيرة "لزبوس" فى القرنين السابع والسادس قبل المسيح] وَفْق ما قال به ديوجين اللايرتى، أو إلى صولون *Solon* [السياسى والـــمُشرِّع الإغريقى الذى عاش فى أثينا فى القرنين السابع والسادس قبل المسيح] وَفْق ما قال به بلوتارك، كان يُظَنُّ أن الخضوعَ للقوانين خضوعٌ للعقل، أىْ للألوهية، فى حين أن الخضوع للإنسان خضوع للرغبة، أىْ للوحش! يستبين أن الحلم بسياسة تامة العقلانية، يكاد يكون بقِدَم البشرية. يُنظر لأرسطو [مؤلَّفه] "السياسة": الكتاب الثالث *Aristote, Politique, III, 16, 1278 a 30*.

(٢) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الخامس. الفصل السادس *Aristote, Ethique à Nicomaque, V, 6, 1105 b, 12-18* [وفى ترجمة *Jean Voilquin* لمؤلَّف أرسطو ذاك، تلك الترجمة السالفة الإشارة إليها فى الرابع من هوامش هذا الفصل ترد فقرة *Aussi refusons nous de donner le pouvoir à un homme ; ce pouvoir, nous le donnons à la raison. Un homme, en effet exerce le pouvoir à son avantage et devient un tyrant* (ص 225) كمقابل فرنسى للنص المذكور فى المتن أعلاه، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلِّف (إيف كاتان) ترد فقرة *nous ne tolérons pas que se soit un homme qui gouverne, mais seulement la loi : un homme prendrait pour lui-même plus que sa part et deviendrait un tyran*. أ.ع.ب.].

أفلاطون كان يعتقد أن المثل الأعلى هو أن يكون الحاكم إنسانًا يملك العلم.. يملك "علمًا حقيقيًا لا مَظهَرًا للعلم"؛ عندئذٍ فما من شكٍّ فى أن "هذا الإنسان الـمُخلِص والمتمتع بموهبة الحذر"، سيحكم وفقًا لضوابط الدستور المثالى. يوجد تطابقٌ بين الحكم الإنسانى وذلك الحكم الإلـهى، الذى هو حكم القانون. لكن لُبّ المشكلة هو فى العثور على هذا الإنسان المثالى.. هذا "الملك الفيلسوف" وحتى إن وُجِد، فستظل الصعوبة بعدُ بالغةً: واقع الأمـر هـو أن العلم المطلق لا يمكن أن يكون إلا صنيع القلائل! الحشد يزعم استغناءَه عن العلم - بل يبغضه ويُحَقِّر منه - وعليه فإن الحكم المثالى لن يتيح الحكم حقًا. إذن ينبغى الاكتفاء بحلٍّ منقوص، وإن كانت له على الأقل مَزِيَّةَ الانضباط: سيأتى من هم فى السلطة، بالقوانين الـمُهيَّئة للموقف وأبدًا لن تكـون تلك القوانين، إلا مقـاربةً للدستور المثالـى [لا مثالية، هى ذاتها][1]. أما أرسطو فهو يضيف أن الحكم بالقوانين لن يكون ممكنًا، إلا فى مجتمعٍ مُكوَّنٍ من أفرادٍ أحرار ومتساوين؛ حيث لا تتاح لأحدٍ أيَّةَ ذريعة للسيطرة على الآخرين[2]. معنى قول أرسطو هو أن حكمًا كهذا، يتطلب مواطنين كاملى العقلانيَّة .. مواطنين يحترمون القوانين، دون أن يُمارَس عليهم أىُّ إلزام. سيكون أولئك أناسًا مثاليين، نجحوا أخيرًا فى التخلص من جميع الأهواء التى من جرّائها يُمتَهَن - بلا انقطاع - ذلك لا يملك أيَّةَ وسيلةٍ للدفاع، أىْ القانون.

---

(١) [محاورتا أفلاطون] "السياسى"، و"القوانين": الكتاب التاسع *Platon, "Le Politique", 293-294* *"Lois" IX, 874* .; هذا النص اللاحق [الذى فى محاورة "القوانين"]، هو أكثر بعدُ من سابقه تحبيذًا لحلٍّ بالغِ التواضع والواقعية.

(٢) [مؤلَّف أرسطو] "السياسة": الكتاب الثالث. الفصلان الخامس عشر والسادس عشر *Politique, III, 15-16*. فى هذين الفصلين يتساءل أرسطو هل من الأفضل الحكم بواسطة أفضل البشر أم أفضل القوانين؟

ثالثًا: الدولة – القانون والإلزام

محصـــلة جميع مـــا سبق مـــن مـــلاحظات، أن ما جرى وَصْفه من توتر أو تناقض فيما هو سياسى، لن يمكن تجاوزه حقًا بفعل تنفيذ القانون، تهيئة العقل *dictamen rationis* [باللاتينية][١] التى يُعَرِّف الأكوينى بها القانون، تظل دائمًا مختلطةً بشيءٍ من الجهالة. بهذا المعنى فإن القانون دائمًا إنسانى القانون خليطٌ من العقل والهوى! ولأن القانون هو هذا الخليط، فلا بد أن يتَجَسَّد فى سلطة الدولة. وفى آنٍ معًا تُسَقِر هذه السلطة – وما لها من ضرورة – عمّا فى المجتمع بأكمله من امتدادِ صوب العقل، وعن إخفاق هذا التركيب؛ المفترض أن يصل بالمعطياتِ الطبيعيةِ والاجتماعيةِ إلى العقلانية. فى الدولة إجمالُ ذلك الالتباس الذى فيما هو سياسى، وكشفُه، ذلك الذى هو سياسىّ، ليس إلا خليطًا مزعزَعًا من العقل والجهالة؛ ولن يمكنه بلوغ عقلانية كاملة لماهيةٍ ثابتة ومطابقة لذاتها، وبالتـــالـــى فلا يمكن أن تكون الفلسفة السياسية معرفة تأملية، بل علم عملى.

إذن، فالسؤال الذى يطرحه الأكوينى على نفسه وينبغى له حلُّه، هو معرفة كيفية إمكان تثبيت ذلك الخليط؛ الذى هو الدولة: كيف العمل على أن يسيطرَ العقل على الهوى، وتكونَ الدولة هى تلك المؤسَّسة المفضية صوب تحقُّق ما يُبَشِّر به الوجود السياسى: التحقق الواقعى والكامل لماهية الإنسان. باختصار، كيف يمكن وضع الدولة موضع التفكير؟

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة التسعون. البند الرابع. الرد على الاعتراض الخامس *S. T. 1a2ae. q. 90, a. 4*: فى هذا النص يُعرِّف الأكوينى القانون بأنه "تدبير عقلى يستهدِف الصالح العام، صادرٌ ممَّن هو مُحمَّلٌ مسئوليةَ عن المجتمع" ***une ordonnance de raison en vue du bien commun, promulgée par celui qui a la charge de la communauté.***

هذه الفكرة عن الدولة كتنفيذٍ للتركيب الذى أنبأ به ما هو سياسى، يستحيل أن تكتفى بوصف ضابطٍ مثالى يتَعَسَّر - عند تطبيقه على الأحداث - تحقيقه واقعيًّا. وعليه فإن هذه الفكرة عن الدولة يجب أن تكون فعّالةً أساسًا، مُظْهِرةً الدولة فى صورة إجراءٍ؛ يتيح التوصل التدريجى إلى عالَمٍ إنسانى، إذن فليس ما يستهدفه الأكوينى تحديدَ الأفضل من بين الأنظمة السياسية، بل وصف فاعليَّةٍ واقعية؛ توضع موضع التنفيذ فى الأنظمة القادرة على تجسيدها. ما من شكٍّ فى إمكان العثور لدى توما الأكوينى (على نحو ما سأذكر لاحقًا) على تعريفٍ لنظامٍ [سياسىٍّ] مثالى، لكن ما يلوح أنه الأشد إثارةً للاهتمام فى فكر الأكوينى، هو ما سنجده فيما يتجاوز هذا التعريف - التقليدى لدى سائر مفكرى عصره كافَّةً - من جهدٍ يبذله لملاقاة الفعل (أو نوع الفعل) المتمتع بأكبر الفرص لكى يكون عقلانيًا- والذى يتم الإعراب عنه فى ذلك النظام السياسى - ولوصف ذلك [الفعل، أو نوع الفعل].

إن أساس تشكيل المجتمع السياسى، هو سببٌ يمكن - فى آنٍ معًا - اعتباره من بين الشكلىِّ من الأسباب، مثلما الغائىِّ منها[1]! المصلحة المشتركة هى هذا السبب [الشكلى]. وهى كهدفٍ [أو كسبب غائى] تُمَثِّل - بصفتها ما هو مرغوبٌ فيه من واقعٍ ملموس - المبدأ الحاكم الذى بفعله يقوم مجتمعٌ، بدءًا ممَا لا يَتَعَدَّى جمعًا من البشر المتقاربين بعضهم بالبعض.

إن كان الإنسان سياسيًّا مباشرةً - أىْ عقلانيًّا مباشرةً - فلَما كان مُجْدِيًا الــمُضِىُّ فى التفكير إلى ما هو أبعد، بالاحتكام إلى مبدأ ضرورةَ الدولة. من جهةٍ أخرى ينبغى له رَصْدُ ما كان فى العصرين القديم والوسيط - بما يشمل توما الأكوينى نفسه - من الافتقار إلى تطويرٍ وتفصيلٍ لمفهوم الدولة ذاك. لقد ورد ذكر

---

(١) يُرجع إلى ما أضفناه من هامش (برقم ٢٣) إلى الفصل السابع من هذا الكتاب. أ.ع.ب.

"المدينة" [بمعنى "الوطن"[1]] Polis [باللاتينية]، و"الأهالى" Civitas [باللاتينية]، والكيان السياسى؛ مُعتَدًّا به فى كُلِّيَّته، لكن مفهوم الدولة ذاته لم يكن له [فى هذين العصرين] ظهور، وأصله لا يرجع إلى ما قبل العصر الحديث. ما من شكٍّ كبيرٍ فى أن السبب هو أن الدولة بالمعنى الحديث، لم توجد قبل أن تدعو الحاجة إلى مصطلحٍ يدلُّ على ذلك الواقع الـمُستجدّ. منذ أرسطو ومؤلَّفه "السياسة"، كانت تعديلاتٌ – شديدة الأهمية – قد ظهرت فى الحياة السياسية. لكنْ من حيث إن الدولة سلطةٌ مؤسَّسيَةٌ وسرِّيَّةَ على نحوٍ ما (باعتبارها خاصِّيَّةً منفصلةً عن أىٍّ من الشخصيات المادية جميعًا)، فإن العصر القديم لم يعرفها واقعيًّا [ولا كذلك العصر الوسيط]. فى ذلك العهد كان التفكير فى السلطة السياسية، باعتبارها متلازمةً بالمواطنين.. باعتبارها نوعًا من خليط بين سلطة فردية متطابقة بشخصٍ من الأشخاص، وسلطة سرِّيَّة كائنةٍ على المشاع؛ فى كُتلة المواطنين، أما فى الدولة الحديثة، فالسلطة منفصلة عن مجموع المواطنين، بتعبيرٍ أدق تُجْعَل السلطة موضوعيَّةً، وتُحال إلى شخصية معنوية ليست هى إلا المجتمع نفسه، شكل الدولة الحديثة يُمَثِّل نضجًا للوعى السياسى، على الأقل من الناحية القانونية.

وعلى الرغم من ذلك فإنه ينبغى لنا عدم المبالغة فى أهمية هذه الملاحظات الضرورية! واقع الأمر هو أن قدامَى المؤلفين لم يعرفوا – وما أمكن أن يعرفوا– الشكل الحديث للدول. ورغم ذلك كـــان وعْىُ أولئك المفكرين بالسلطة السياسية – التى ليست الدولة إلا شكلاً مُعيَّنًا لها – نابضًا بالحياة. ولديهم نجد تلك الفكرةَ التى مؤدّاها أنه لتكوين المجتمع السياسى لا تكفى السببية الغائية، ولا كذلك السببية

---

(١) يُرجع إلى ما أضفناه من هامش (برقم ١) إلى الفصل السادس من هذا الكتاب. أ.ع.ب.

الشكلية. وإنما يجب بعدُ استدعاء سببية فاعلة، تدعم السببية الغائية وتجعلها فعّالة. السببية الفاعلة هى التى تبلغ بالحياة السياسية "خارجيةً".

رابعًا: المصلحة المشتركة وضرورة الدولة

هذا العنصر [عنصر السببية الفاعلة] مُتَطَلَّبٌ، بحكم أن المجتمع ليست له سوى وحدة نسبية. إن تُرِكت العناصر الـمُكوِّنة للمجتمع كما هى، لَكانت عاجزةً عن تحقيق كُلِّيَّةٍ متجانسة. ليس الإنسان الفردى مواطنًا، إلا بفضل تجاوزٍ فعّال لخصوصيته، وإن ظل [تجاوزه ذاك] على الدوام منقوصًا. هذا ما يُجْمِله الأكوينى على النحو التالى، بقوله إنه "يستحيل أن توجد الحياة الاجتماعية للكثرة، دون قائد ينشد المصلحة المشتركة! ذلك أن أهدافًا متعددة، هى بالضرورة ما يسعى إليه الكثيرون. لكن [الشخص] الواحد لن يَنْشُد إلا واحدًا [من الأهداف]؛ وهذا ما دعا أرسطو إلى قوله إنه 'فى كل حالةٍ شهدَت تهيئةَ عناصر عِدَّة لغايةٍ واحدة، فثَمّة - بلا استثناء - وُجِد من يتولى الزعامةَ ويقود'".[١]

إذن فإن ما ندعوه اليوم الدولة، يكون له - فى المجال السياسى - امتدادٌ ما. قد تكون المواطَنة طبيعيةً لكل إنسان، لكنْ يستحيل فهمها باعتبارها مجرد بعض المعطيات الطبيعية الموجودة بداهةً. هى واقعٌ يجب تأسيسه فى تجاوزٍ للمباشر الفردى، وعليه فمثلما يقال إن الإنسان ينشد المجتمع السياسى بالطبيعة، فكذلك يمكن بنفس المعنى أن يقال إنه ينشد الدولة. الأكوينى يكتب قائلاً إنه "إن كان طبيعيًا

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السادسة والتسعون. البند الرابع *S. T. Ia, q. 96, a. 4*. ونص أرسطو، هو فى [مؤلَّفه] "السياسة". الكتاب الثانى. الفصل التاسع *Politique, II, 9, 1245a, 28*.

للإنسان أن يعيش فى مجتمعٍ مع كثيرٍ من الآخرين، فمن الضرورى أن يكون بين البشر أحدٌ يحكم الكثرة، بما أن واقع الأمر هو أن البشر كثيرون، وأن كلاً منهم يُدبّر لما هو نافعٌ له [هو وحده]. وإن لم يوجد أحدٌ للعناية بما يتصل بمصلحة المجموع، لتبعثرت الكثرة فى اتجاهات عديدة؛ تمامًا مثلما يتلف بدن الإنسان - أو ذلك الذى لأىِّ كائنٍ حى - إن لم يوجد فيه نوعٌ من قدرةٍ مُوَجِّهةٍ شائعةٍ فى البدن بأكمله، وهى قدرة تسعى إلى المصلحة المشتركة لجميع الأعضاء".(١)

يمكن الإعراب عن فكر الأكوينى بالقول إن الرغبة فى المجتمع السياسى، هى نفسها الرغبة فى هذا التجسد المرئى المدعو بالدولة، فإنما بدون الدولة لا يوجد مجتمعٌ سياسى. إن قلنا إن الإنسان كائنٌ سياسى بطبيعته، فإنَّ تَوَخِّى المزيدِ من الواقعية يفرض علينا كذلك أن نقول عنه إنه بطبيعته كائنٌ محكومٌ وحاكم ***un être naturellement gouverné et gouvernant***.

وعلى الرغم من ذلك فإنه لايزال من المهم الإيضاح الدقيق لهذه "الرغبة" فى الدولة! لأن تلك التى هى بالفعل موضع الرغبة... تلك الغاية التى يتطلع إليها الإنسان، ليست الدولة - فى ذاتها - مباشَرةً، بل المصلحة المشتركة. تظل الأولوية للغائى والشكلى من الأسباب: الغاية هى سبب الأسباب ***finis est causa causarum*** [باللاتينية]. إذن فالرغبةُ فى الدولة - وهى [الرغبة] الناشئة عن إرادة المصلحة المشتركة تلك - ليست الرغبةَ فى أيَّة دولة، بل فى دولة تحقق المصلحة المشتركة. ما من سيادةٍ مشروعة ولا من سلطة مشروعة، خارج هذا الاحتكام إلى المصلحة المشتركة: ليس الإنسان براغبٍ فى سلطة الدولة، إلا من حيث إن هذه السلطة عقلانية؛ بالمعنى الأساسى للكلمة.

---

(١) "فى الحُكْم"...: الكتاب الأول. الفصل الأول *De Reg. princip. I,1.*

خامسًا: سيادة الدولة.. الدولة هى الأمة

هذه الأوّليَّة للمصلحة المشتركة، تعنى هى ذاتها فكرةً أساسيةً مؤدّاها أن السيادة بأكملها تتخذ لها مُرتكَزًا فى الهيئة السياسية - من حيث هى. ذلك الذى يُدعَى العاهل، ليس عاهلاً إلا من حيث إن فيه تجسيدَ الهيئةِ السياسية، والمصلحة المشتركة التى لهذه الهيئة السياسية. العاهل يتطابق - على نحوٍ ما - بالهيئة السياسية، وبما لها من مصلحة. يبدو لى أن ثمة إحدى النظريات الرئيسية لفكر توما الأكوينى السياسى. هذه النظرية - التى سوف أفرد لها لاحقًا تقصِّيًا مستفيضًا - تعنى أن بين الدولة (أو العاهل) والهيئة السياسية (التى ندعوها اليوم "الأمة") - فى آنٍ معًا - تطابقًا وتعارضًا. وهذا "التطابق/التعارض"، هو أفضل ما يتيح فهم ماهية الدولة ووظيفتها.

فيما يخص التطابق بين الدولة والأمة، تتسم نصوص الأكوينى بوضوحٍ شديد، إذ يكتب فى بعضها قائلاً إن "أول ما يرمِى إليه القانون - وكمبدأ - هو الأمر بالمصلحة المشتركة. توجيه أىِّ شىءٍ للمصلحة المشتركة، هو واجبٌ على الشعب بأجمعه، أو على فَرْدٍ يُمَثِّل الشعب، لهذا فإن سلطة التشريع يتمتع بها الجمعُ، أو شخصٌ رسمى؛ عليه المسئولية عن الجمع بأكمله".[١]

وفى موضع آخر يكتب الأكوينى قائلاً إنه "إذا ما تعلق الأمر بمجتمعٍ حُرٍّ قادر على سنٍّ تشريعِه بنفسه، فللإلزام بمراعاة توجيهِ - جَعَلَه العرف بَيِّنًا - يجب الاعتماد على التراضى الجماعى للشعب، بأكثر ممّا على سلطة زعيمٍ لا يملك سلطة سَنِّ القوانين؛ [فإن ملَكَها فليس] إلا بصفته مُمَثِّلاً للجمع".[٢]

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة التسعون. البند الثالث *S. T. 1a, q. 90, a. 3*.

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرةً] عينه. المسألة السابعة والتسعون. البند الثالث. الرد على الاعتراض الثالث *Ibid., q. 97, a. 3. ad 3um*.

فى هذين النصين بمثلما فى العديد ممّا يشابههما بين غيرهما [من النصوص]، يكون فى المجتمع - أساسًا - الموضعُ الذى تتخذه سلطة سَنِّ القوانين لارتكازها. وهذا لسببٍ جوهرى هو أن هذه السلطة، تُعَرَّف بأنها مصلحة المجتمع نفسه. لا يغيِّر من الأمر فى شيءٍ، أن يُنيب مجموع المواطنين فردًا هو الحاكم، وألا يكــون هــذا المجمــوع ذاته هو الــمُمارس لهذه السلطة؛ بما أن الحاكم هو - بحكم التعريف - مجموع المواطنين. فى هذا المقام سنرصد أن الأكوينى حين يتحدث عن الحاكم، تفترض نفس الفكرةَ التى فى ذهنه سلطة مؤسَّسيَّةَ لا سلطةً شخصية: الحاكم لا دور له، إلا بصفته شخصًا عامًّا ***persona publica*** [باللاتينية]... شخصًا يتم فيه فعليًّا تَجَسُّد سلطةٍ هى - فى ذاتها - تتجاوزه.

من الملائم فى هذا المقام، التوقف أمام تعبيرٍ استخدمه الأكوينى فى نصوصه تلك: عندما يذكر الأكوينى "تمثيل المجموع" ***gerere personam multidinis*** [باللاتينية]، فيجب ألا يُفسَّر هذا التعبير بالمعنى الحديث الذى للتفويض، بل بمعنى تشخيصٍ ***au sens d'une personification***. أعضاء المجتمع لا يتنازلون عن سلطةٍ يملكونها أصلاً، كى يعهدوا بها إلى حاكمٍ؛ يصير عندئذٍ حاكمهم بمعزلٍ عن المجتمع، وكأنه نوعٌ من شخصيةٍ قانونية مستقلة. إن لما يستخدمه الأكوينى من مصطلحات، دلالةً دقيقةَ وفى صميم التخصص. [فى عرف الأكوينى أنه] فى المقام الأول، فإن من يُمثِّل غيره ***gerit personam alicius*** [باللاتينية]، يمثل من يكون هو له "نائب المدير" ***le "vice-gérant'***، أو يكون له دلالةً؛ بل بالأحرى تشخيص. لفهمٍ أفضل لمعنى هذا التعبير، يجوز فى هذا المقام انصراف التفكير إلى كيفية استخدامه - فى علم اللاهوت - بشأن "سر القربان المقدس" [الـــ"أوفخاريستيا"] ***l'eucharistie***، فالكاهن القائم بمراسم طقوس القربان، يؤدِّى عمله باسم (أو فى شخص) الكنيسة بأكملها ***in persona totius ecclesiae*** [باللاتينية]: هو "يمثل

شخص الشعب الكاثوليكى بأجمعه" ***gerit personam totius populi catholici*** [باللاتينية]، وفى هذه الحالة لا يتعلق الأمر بأىّ نوعٍ من التفويض القانونى، بما أنه حتى إن تم سحب التفويض القانونى، ففى الحين ذاته يظل القربان موضع الإقرار[1]. فى المقام الثانى، فإن هذه "الإنابة فى الإدارة"، وظيفة لدى الأشخاص الجارى تمثيلهم. على هذا النحو يَكون الحاكم – أو الدولة – هو المجتمع السياسى بأكمله، بما أن هذا المجتمع – إذ يستهدف تحقيق المصلحة المشتركة – يملك فى ذاته سلطة تقرير القوانين المؤدية إلى هذه المصلحة المشتركة. الدولة هى الأمة، لا بمعنى أن الأمة تستوعبها الدولة، بل على العكس بمعنى أن الدولة لا وجود لها إلا من حيث تطابقها بالأمة؛ فى سبيل المصلحة المشتركة، بالتأكيد أنه ينبغى فهم معنى الأمة – على نحو ما يُشار إليها فى هذا المقام – باعتبارها ذلك الجمع من المواطنين ذوى الامتداد الفعّال صوب الوحدة – أىْ صوب الغاية التى تجعل الجمع متحدًا – لا جمعًا مُشوّشًا من البشر.

إثر هذه الملاحظات، يبدو لى أن فى الإمكان التأكيد على أن تطابق الدولة بالأمة – أىْ توَحُّد الهيئة السياسية – هو موضع تفكير الأكوينى على مستوى أنطولوجى [نسبةً إلى "الأنطولوجيا" أىْ "علم الوجود"]، على نحوٍ يُعدُّه هو محتومًا. ويبدو لى أن فى تفسير فكر الأكوينى بمعنى قانونى – على سبيل المثال بالتأكيد على أن منشأ سيادة الدولة هو ما يقوم به الشعب من تفويض سلطته – خيانة لفكر الأكوينى. لدى الأكوينى أن سيادة الحاكم هى – بالمعنى الدقيق للكلمة – سابقة على

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الثالث. المسألة الثمانون. البند الثانى عشر. الرد على الاعتراض الثالث، والمسألة الثانية والثمانون. البند السابع. الرد على الاعتراض الثالث، والمسألة الثالثة والثمانون. البند الخامس. الرد على الاعتراض الثانى عشر ***S. T. 3a, q. 80, a. 12, ad 3um ; q. 82, a. 7, ad 3um ; q. 83, a. 5, ad 12um.***

كل إجراء قانونى، ولا تستلزم أىَّ نقلٍ للسلطة.. لا تستلزم أىَّ "فعلٍ اجتماعى" بالمعنى الحديث للكلمة. هذا لأن الدولة تمثل الأمة، بالمعنى الذى ذكرته أعلاه. إن كانت الدولة هى الأمة، فإن مفهوم التفويض يفقد كل معنى: ليس فى الإمكان تفويض الذات لذاتها سيادةً أو سلطةً، هى تملكها [أصلاً].

المنظومة التى نشهد فى هذا المقام عملها، هى تلك التى للتزامُن، ما أن يوجد مجتمعٌ كمجتمعٍ – أىْ من حيث تَهَيُّئه للمصلحة المشتركة – إلا ويملك ما يلزمه من سيادةٍ لتقرير القوانين التى ستحققَ مصلحته المشتركة واقعيًا، بمثلما سلطة جَعْل تلك القوانين موضع التطبيق. فى نفس الوقت يوجد كذلك ما يُسَمَّى بالدولة، وهى جهازٌ "تمثيلى" للمجتمع من حيث هو: لا يوجد مجتمع بدون مصلحة مشتركة، ولا توجد مصلحة مشتركة بدون تمثيلٍ – ظاهر للعيان – لسلطة المصلحة المشتركة، أو بتعبيرٍ آخر، بدون ممثلٍ للسيادة والسلطة. وحتى إن كان الانتقال من المجتمع إلى الدولة تَحَرُكًا صوب التجسيد، فحقيقة الأمر هى أنه مُضىٌّ من المثيل إلى المثيل، وأنه ما من استلزامٍ لأيَّة وساطة قانونية، بل ما من إمكانٍ لها. ليست وساطةٌ كتلك ضرورية، إلا حيث لا يعود للتطابق الأنطولوجى وجود.

إن وجب فى هذا المقام إنكار مفهوم التمثيل القانونى، فلأنه يعرب عن دلالة فردية؛ أجنبيَّة تمامًا عن فكر الأكوينى. واقع الأمر هو أن مفهوم التمثيل هذا، يعنى أن الأفراد إذ وُجِدوا أولاً لذواتهم، فقد تنازلوا – فى مرحلة تالية – عن حقوقهم وسلطاتهم؛ كى يُفَوِّضوا بها حاكمًا. عندئذٍ يكون مصدر القانون من الأفراد، ولم يعد المجتمع السياسى يظهر، إلا كصنيعٍ لإراداتٍ فردية. لكن ما فى عرف الأكوينى، هو أن سلطة الدولة يستحيل أن يكون مصدرها من الأفراد، بل من الكُلٍّ الجاري تهيئته؛ الذى هو المجتمع، ومنه وحده. القانون هو – منذ الـمُستهَلّ – قانونٌ عام، وتعريفه يكون بالرجوع إلى مصلحة المجتمع، لا بغير هذا. إذن فإن

الفرد - من حيث هـو - لا يكـون موضوعًا للقوانين، بل لا يكون بهذه الكيفية إلا المواطن. وهذا لمجرد أن الفرد - مـن حيث هـو - ليس لـه وجود! إن هو إلا صنيع العقل مُجَرَّدًا. إنما المواطن وحده، هو الذى يمكن أن يكون الإنسانَ الموجودَ؛ حقيقةً وواقعيًا.

مرارًا يستخدم الأكوينى صيغةً بالغة التكثيف، للدلالة على العناصر المؤسِّسة للمجتمع السياسى؛ هى "الجمع الجارى تدبيره بأمر الحاكم" ***multitudo ordinata sub principis gubernatione*** [باللاتينية][1]. بإمعان الفكر فى هذا التعريف، فإن المجتمع والحاكم يُمَثِّلان - بالتمام والكمال - القُطبَين لمجال ما هو سياسى. على أن ما يتم تبَيُّنه من ثنائية، يعرب فى الحقيقة عن وحدة أساسية، ما فى أمر الحاكم ***gubernatio principis*** [باللاتينية] من شىءٍ لم يسلف وجوده - وفى ذات الوقت - فى الجمع الجارى تدبيره ***multitudo ordinata*** [باللاتينية]. ما الواحد ولا الآخر، إلا كيفية لظهور نفس الأمر، الذى هو المصلحة المشتركة الحاكمة لكل شىء؛ باعتبارها غايةً، قد يمكن القول بأنه فى عرف الأكوينى، يكون مقام السلطة فيما يتجاوز جمع الأفراد.. يكون مقام السلطة فى الشخص الاجتماعى؛ ذلك الـمُعَبِّر عن المصلحة المشتركة.

سادسًا: الأكوينى وأصحاب نظريات "العقد الاجتماعى"

فى ذلك المفهوم للدولة [الذى للأكوينى] تعارضٌ جذرىٌّ بالمفهوم الحديث للسيادة، الموروث عن أصحاب نظرية العقد [الاجتماعى]. لدى أولئك المفكرين،

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثامنة بعد المائة. الأول والرابع والسادس من البنود *S. T. Ia, q. 108, a. 1, 4, 6*.

تستند نظرية السيادة - فى المحصلة النهائية - إلى الفكرة القائلة بأن الإنسان ليس فى جوهره كائنًا سياسيًا: قبل الحالة الاجتماعية - وبنوعٍ من الأسبقيـــة المنطقيـــة أو الميتافيزيقية لا الزمنية - ثَمَّة وجودٌ لتلك الحالة للطبيعة التى يتعلق بها القانون الطبيعى؛ إذ يتم تعريف كليهما - القانون والحالة [ذات الأولوية على الحالة الاجتماعية] - بمعانٍ فرديَّة. إنما يعرب القانون الطبيعى عن حقٍّ للفرد غير قابل للتنازل عنه؛ هو حقه فى إثباتَ ذاته من حيث هو، وفى أن تتم معرفته والاعتراف به. على سبيل المثال، ففى هذا السياق نجد ما يؤكده هوبز عن نفسه قائلاً: "على هذا النحو فإننى أضع فى المقام الأول رغبةً مستديمة - وبلا مهادنة - فى نَيل سلطةٍ بعـــد سلطـــة، وهـــى رغبـــة لا تنقطع إلا بالموت؛ معتبرًا تلك الرغبة نزعةً عامَّةَ للإنسانية جميعاً".[1]

بيد أن تلك الحالة للطبيعة، هى فى ذاتها تناقضٌ خالص! وهذا بما أن كل امرئٍ ينشد إثبات ذاته، وبالتالى ينكر الناس جميعًا بعضهم بعضًا. وإذن فإن القانون الطبيعى [الـــمُعرِب عن حق الفرد] يستحيل الوفاء به، إلا بشرط احتماله ما يجرى عليه من تحديد. وهذا الاستلزام للتحديد هو الذى سيؤدى إلى القانون والنظام السياسيين. وهذان يستندان فى الأساس إلى ما يقوم به كل فردٍ - له حق الحياة وحق الاستقرار على الوسائل الكفيلة بالوفاء بذلك الحق - من ارتضاء تحديد حقه هو، فى سبيل جعله فى تآلفٍ مع حق الغير، وليس هذا فحسب، بل كذلك [ما يقوم به هذا الفرد من] تفويضه حاكمًا فى تحديد حقوق الجميع، وهو ما يُجْمله هوبز

---

(١) [مؤلَّف توماس هوبز] "اللوياثان"، فى ترجمةٍ فرنسية لفرانسوا تريكو. باريس (الناشر *Sirey* سنة ١٩٧١): الكتاب الأول. الفصل الحادى عشر (ص ٩٦ *Leviathan, I, 11, trad. F.* *Tricaud, Paris, éd. Sirey, p. 96*.)

على النحو التالى: "كأنما يقول كل امرئ: 'أُفَوِّض هذا الإنسان أو هذه الجمعية، وأتخلَّى له [أو لها] عن الحق فى السيادة علىَّ أنا نفسى؛ شريطةَ أن تتخلى أنت [إيا من هو غيرى] له [أو لها] عن حقك وأن تفوضه [أو تفوضها] على نفس النحو [الذى فعلت به أنا ذلك] فى كل ما يُقام به. ما أن يتم هذا، إلا ويُدعى الجمع الذى جرى توحيده على هذا النحو "جمهورية" *Civitas* [باللاتينية]. هكذا يكون نشوء هذا 'اللوياتان' [الحيوان الأسطورى المشابه للتنين، والذى يرمز بــه هــوبز إلى الدولة] العظيم، أو بالأحرى – لكى يكون فى ذكرنا إياه المزيد من التوقير – الإلـــه الفانى الذى ندين له بسلامنا وبأماننا، فى ظل الإلـــه الخالد".(١)

إذن فللعاهل الحكم المطلق، بمعنى أنه يُقرِّر حقوق كل مواطن، بل وبمعنى أنه – فى ذات هذا التقرير – ليس مُلزمًا بالرجوع إلى معيارٍ مُفارِق [حيث تعنى المفارَقة سموًّا كسمو الإلـــه على مخلوقاته]، على نحو ما يكون – على سبيل المثال – نظامٌ عقلانى، بل [بالرجوع] إلى الملابسات وحدها، أو بَعدُ إلى ما يرضيه هو! عندئذٍ يظهر الحاكم باعتباره ذلك الذى يؤسِّس القِيَم، ويُسبغ على القانون قُوَّته الـــمُلزِمة. وكما يقول هوبز كذلك، ففى حالة الطبيعة "تكون لتلك الحرب بين الكل بعضهم البعض، عاقبةٌ أخرى: إذ لا يكون ثمة موضعٌ لمفهوم العدل، ولا لذلك الذى للظلم! حيثما لا توجد سلطةٌ مشتركة، لا يوجد قانون، وحيثما لا يوجد قانون، لا يوجد ظلم [بمعنى أن ما يقع من ظلم، لا يُعْرَف كظلم. وبالتالى يتعسَّر تحقيق الإنصاف]".(٢)

---

(١) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرةً] عينه. الكتاب الثانى. الفصل السابع عشر، ص ١٧٧–١٧٨ من المؤلَّف المذكور *Ibid., II, 17, op. cit. p. 177-178*.

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامشين السابقين مباشرةً] عينه. الكتاب الأول الفصل الثالث عشر، ص ١٢٦ *Ibid., I, 13*.

وفى مؤلَّفٍ آخــر، يؤكِّد هوبز أنه "قبل أن توجد حكومات، لم يوجد عادلٌ ولا ظالم! وهذا لأن طبيعة تلك الأمور تتعلق بقيادةٍ هى سابقة عليها، وأن كل فعلٍ هو - من ذاته - بلا أىِّ أهمية، ما فى الفعل من عدلٍ أو ظلم، مصدره قانونُ ذلك الذى يحكم".(١)

فى ذلك المقام مَثّل موقف هوبز نقلةً على صعيد الفلسفة السياسية، متى قورِن بما اعتنقه أصحاب النزعة الاسميةَ من بين علماء اللاهوت من نظريةٍ فى "الإراديّة [تدخل الإرادة فــى كــل حُكــمٍ بالتقرير أو بالمنع] الإلــهية" ***théorie du volontarisme divin***. عندئذٍ يتخذ المواطن مَظهر الخاضعِ تمامًا لإرادة الحاكم، ومن بين عواقب تلك النظرية فى الحكم، تبرير ما يمكن أن يُدْعَى شمولية الدولة.

وعلى الرغم من ذلك فإن من الواجب إبراز ما فى هذا البيان المذكور توًّا، من فوارق طفيفة. ذلك أن تلك النظرية - فى الحكم - إن صَحَّ أنها قد تُبَرِّر الشمولية، فهى كذلك ما يتيح رفض الشمولية. واقع الأمر هو أن هذا المفهوم للحكم، خاضعٌ لمفهومٍ للإنسان هو [مفهومٌ] فردىٌّ وتحرُّرى. للدولة السيــادة! بيد أن هــذا ليس إلا لــمُباركَة السلام والوفاق، اللذين لا يَقْدر على ضمانهما سوى المواطنين؛ من حيث هم. سلطة الدولة مطلقة! لكنْ من منظور الوعى الفردى، يتَبَدَّى المجال الذى تمارَس فيه هذه السلطة باعتباره خارجيًّا خالصًا، فى نصٍّ رائع، أبرز سبينوزا تلك النسبية التى فى مجال السلطة السياسية، قائلاً: إن "الهدف النهائى لتأسيس نظامٍ سياسى، ليس السيطرةَ على البشر ولا قمعهم ولا إخضاعهم لشوكة [بشرىٍّ] آخر.

---

(١) [مؤلَّف هوبز فى] "المواطن". تحرير ***W. Molesworth*** (فى إصدارات ***English Works***). مدينة "آلن" [الألمانية] سنة ١٩٦٢. الجزء الثانى. الكتــاب الثانــى عشر. الفصــل الأول ***.De Cive, XII, 1. Ed W. Molesworth, English Works, Aalen, 1962, Tome II***

ما استَهدِف بأىِّ نظامٍ من هذا القبيل، هو تحرير الفرد من الخوف، بحيث يَحيَا كل امرئٍ - بقدر الإمكان - فى أمان، بعبارةٍ أخرى أن يكون احتفاظ كل امرئ بحقه الطبيعى فى الحياة - وفى إنجاز ما يفعل (دون الإضرار بنفسه أو بالآخرين) - على أرفع الدرجات. كلا فإنما - كما أكرِّر - لن تكون الغاية المستهدَفة تحويل البشر - المتمتّعين بالعقل - إلى حيوانات أو آلات، بل بالأحرى إن ما كان مرادًا منحهم إياه، هو كامل الحرية فى الوفاء - فى أمانٍ تام - بوظائف البدن والعقل. عندئذٍ سيكونون على مقدرةٍ من التفكير بمزيدٍ من الحرية، ولن يعودوا يجابهون بعضهم بعضًا بأسلحة البغضاء والسخـــط والخـــداع، وسيعاملـــون بعضهم بعضًا بلا ظلم، بالاختصار إن هدف التنظيم السياسى هو الحرية".[١]

للتلخيص قد يُستخلص أن على الوجود الإنسانى أن يرتضِى استمرارًا بداخله لجانبٍ من الخارجية الخالصة التى لا تحتمل أىَّ معنًى حقيقى. وعلى عاتق التنظيم السياسى تقع مهمة تدبير هذا الذى فى الإنسان من مجالٍ للا إنسانية، والسيطرة على هذا المجال. وبقيام التنظيم السياسى بهذا، فإنه يتيح للإنسان أن يزاول - بلا خشية - حياته الحقيقية، وهى التى فى موضع آخر؛ فى الحياة الشخصية. على هذا النحو تتخذ الدولة موقعها بأكمله إلى جانب الأشياء [لا المعانى]، ولا يكون مجال المعنى إلا من اختصاص رجل الحكمة وحده.

---

(١) [مؤلَّف سبينوزا] "الرسالة اللاهوتية والسياسية فى السلطات" (رقم ٢٠. فى "مجموعة المؤلفات الكاملة [مترجمةً إلى الفرنسية]"). باريس (الناشر *Gallimard*) سنة ١٩٥٤ (ص ٨٩٩)
Traité des autorités théologique et politique, 20, in Œuvres Complètes. Gallimard [Bibliothèque de la Pléade], Paris, 1954, p 899.

من هذه النظرية فى الحكم يخرج بيانان أساسيان: الأول هو أن الوجود السياسى ليس طبيعيًا للإنسان، على الرغم من ذلك فإن له ضرورة قصوى. والثانى هو أنه ليس فى إمكان الإنسان أن يمارس حياته - حياته الخاصة والفردية، التى هى وحدها الحياة الطبيعية - إلا بمعونة إلزامٍ خارجى. يمكن للمرء تَخَيُّل ما سيكونه مفهوم الصلة بالغير، إذ يوضع - فى هذا المقام - موضع التنفيذ، وبالأخص يمكن للمرء أن يفهم أن ما هو سياسىٌّ، يكون مرجعه بأكمله إلى الدولة لا إلى أىِّ غيرها.. أقول يكون مرجعه إلى الدولة، التى إذ تقع فى مواجهة الفرد - من حيث يكون [وحده] موضع الخبرة - تُمثِّل الوساطة التى تتيح له الاستقرار، والسلام والأمن اللذين يحتاج إليهما لتحقيق غاياته من ثراء وسعادة فردية وإثبات للذات... إلخ.

هذه الملاحظات تتيح فهمًا أفضل لأصالة نظريات توما الأكوينى وقوتها. بالمثل يعتقد هو أن الدولة ضرورية، وإن كانت ذات ضـــرورة طبيعية وداخليـــة. لا يمكن للفرد أن تكون ذاته مرادًا له، دون أن يريد ذاته ككائنٍ سياسى. وهذه الإرادة التى موضعها ما هو سياسى، تتضمن فى ذاتها إرادةً موضعها الدولة، فى هذا التسلسل يوجد تجانسٌ تام، ورفضٌ مُتَعَمَّد لأىِّ خارجيَّةٍ تترك نهبًا للَّغْو.

بالتالى فإن الدولة ليست إلا الهيئة الواقعية.. ليست إلا التجسد التاريخى لتجاوزٍ ضرورى، يُجرَى بداخل الإنسان ذاته. للدولة - وهى هذا التمثيل الظاهر للعيان - ضرورة: ينبغى أن توجد سلطة الوساطة، خارج أىٍّ من الأفراد على الإطلاق؛ وفيما يعلوهم جميعًا! ينبغى أن تتخذ شكل الإلزام الخارجى العقلانى، لكن لهذا الإلزام ولتلك الخارجية معنى: الدولة هى الوجه المرئى لما هو داخلى.. هى ما هو خارجى، وظيفة الدولة هى إظهار الطابع الـــمُحَدّد لذلك الإنسان.. الإنسان الذى يصير إنسانيًا! أجل إن وظيفة الدولة هى الكشف عن طابع ذلك الإنسان، إذ

يبلغ العقلانية، يجب أن يكون فهم هذا الكشف، بمعنى تفاعلى: ففى الفعل ذاته الذى تَظهر به الدولة عقلانية الإنسان، تتحمّل هى مهمةَ الارتقاء بهذه العقلانية.

هذا يفسر تَعَسُّر فهم الصلاتَ بين الدولة والفرد على نحوٍ مُبسَّط وبه نوعٌ من الآليَّة، هو الذى يحكم مسلك أصحاب نظريات العقد [الاجتماعى]؛ إذ يجعلون الدولة موضوع التفكير كخارجيةٍ خالصة ومجردة. عندئذٍ فلا يمكن أن تكون الدولة إلا إلزامًا، وإلزامًا ليس من شأنه أبدًا– من ناحيةٍ أخرى – أن يمسَّ الفرد حقًّا. فى حقيقة الأمر أن مجال الحياة السياسية وذلك الذى للحياة الخاصة، ليس لهما واقعٌ مشترَك، لأنهما مختلفان أحدهما عن الآخر اختلافًا جذريًّا، الدولة طبيعةٌ لا إنسانية، إزاءها لا يملك الإنسان شيئًا. لكنْ فى المقابل، لا تملك الدولة إزاء الإنسان شيئًا. أمّا لدى الأكوينى، فإن الدولة والفرد – على العكس – متطابقان تطابقًا نسبيًّا. ليست العملية السياسية إلا الفعل الذى به يَتَعَرَّف كل إنسانٍ على ذاته فى الدولة.. الفعل الذى به يفهم أن الإلزام الذى تمارسه الدولة، ليس إلا ما تستلزمه طبيعته هو. على هذا النحو فإن إقرار كل فردٍ بالدولة، هو إقراره بذاته، ولكنه كذلك إقرارٌ لما فى ذاته من اقتدارٍ على تجاوزٍ يُلزِم بالخروج من مجال الحياة الخاصة، وبابتغاء ما تبتغيه الدولة؛ أىْ المصلحة المشتركةَ. عندئذٍ تتجلَّى هذه المصلحة، باعتبارها مطابِقة لاستكمال ذلك الكائن العقلانى؛ الذى هو الإنسان. حقيقة الأمر – وواقعيًّا – هى أن هذا التحرك الذى يُنشئ الدولة ويُقِرُّ بها كتعبيرٍ عن الوجود الكُلِّى للإنسان، هو نفسه تلك العملية البطيئة والــمُرْهَقة – والمشكوك فيها والضرورية [رغم ذلك] – التى لتجلِّى مــاهية الإنسان فى تمامها؛ تلك الماهية التى هى أن يكون ملتزمًا صوب الغير.

فى مفهوم الأكوينى أنه منذئذٍ لا تصطدم الدولة – أو الحاكم – بذلك السور المنيع لحياة الفرد الخاصة. ليس ما للدولة من هدف، هو جعل السعى إلى الغايات الفردية متاحًا؛ بضمان الأمن لهـذا السعى. إنمـا على العكس ليس للدولة معنى، إلا من حيث إنها تجعل تجاوز الحياة الخاصة صوب الحياة العامة ممكنًا؛ باللجوء إلى نوعٍ من الإلزام. الدولة تصنع المواطن.. المواطن الواعى بالطابع المحدد لمواطَنته. الأكوينى يروق له أن يرصد أنه بفضل الدولة وسلطتها الوسيطة، يستطيع المواطن تفعيل اللغة التى هى مِلْكه الخاص، والتى "بفضلها يستطيع تمامًا أن يُعبِّر للآخر عمّا يتصوَّره هو بداخله".(١) هذه القدرة على التواصل تفترض الحياةَ السياسية سلفًا، وتؤسِّسها فى الوقت ذاته، إن كانت اللغة فى واقع الأمر علامةً على العقلانية وعاقبةً لها، فيستحيل أن يكون مجالُها الحياة الخاصة، ولا أن تُعبِّر عن مصالح فرديَّة: اللغة – منذ المُستهَلّ – "سياسية"، بمعنى أنها عقلانية وإنسانية. الأكوينى يلفت النظر إلى أن اللغة الإنسانية تفوق التعبير الحيوانى، وعلى نفس النحو يفوق تعايشُ البشر مع بعضهم البعض – فى مجتمع سياسى – تجاورَ الحيوانات بعضها البعض فى تجمعها، ويكتب قائلاً: إن "الإنسان أشد بكثيرٍ تواصلاً بالغير من أىِّ حيوان يُرَى عائشًا فى جمع، كالكركى أو النمل أو النحل".(٢)

على نحوٍ أعمّ، يبدو أنه ينبغى الخروج بخلاصةٍ مفادها أن مشكلة الصلة بالغير – والتى يمكن أن تُدعَى الذاتية المتبادلة ***l'intersubjectivité*** – يستحيل التعرض لها خارج النموذج الذى تُوَفِّره الحياة السياسية. من الجلى أن الذاتية المتبادلة يستحيل اختزالها إلى بعدهـا السيـاسى وحـده! لكنها لا تتشكل إنسانيًّا، إلا بوساطةٍ ممّا هو سياسى.

---

(١) "فى الحُكْم".... الكتاب الأول. الفصل الأول ***De Reg. princip. I,1.***

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرةً] عينه ***Ibid.***

وما يجب بَعدُ أن يُضاف هو أنه لأن للدولة معنًى - لأنها خارجيةٌ لما هو داخلى، وتمثيلٌ ظاهر للعيان لاستلزامٍ ذى جذورٍ عميقة فى الإنسان ذاته - فإنها على الفور تَلقَى حدودها. مفهوم السيـــادة المطلقة - بالمعنـــى الـــدقيق - لسلطةٍ لا حدود لها إلا ممّا لها من ماهية، هو مفهومٌ غريبٌ تمامًا عن فكر الأكوينى. على أن من المهم تحديد موقف الأكوينى من الأوغسطينية السياسية.

باسترجاعى تلك النظرية المؤسسة لثيوقراطية العصر الوسيط [أىْ الحكم الدينى خلاله]، أوضحت أن هذا المفهوم الكهنوتى يؤدى فى حقيقة الأمر إلى وضع حدودٍ لسلطة الحاكم. لكن هذا التحديد كان يتم كأنما من الخارج، بفعل تَدَخُّل سلطةٍ عليا تُخضِع السلطةَ السياسية لغايتها هى [السلطة العليا]. السلطة السياسية تظل فى ذاتها كأنها مُبْهَمة، إذ تبدو كأنها أداةٌ كفيلةٌ بقضاء مختلف المهام، ووحده الصانع هو الذى يوجهها بيده لهذه المهمة المحدَّدة بعينها أو تلك. وعليه ففى الأوغسطينية السياسية، يكون مفهوم الدولة على نحوٍ به تحوى - فى الأصل - المفهومَ الحديث لسيادة الدولة. متى أدّى الأمر بالسلطة "فوق السياسية" إلى الزوال - أو لم تعد موضع إقرار - فبحُكْم هذا ذاته، تَمْثُل السلطة السياسية عندئذٍ باعتبارها بلا حدود، ولم تعد تواجَه بأيَّة معارضةٍ، سوى تلك التى للحياة الخاصة لكل فرد.

موقف الأكوينى مختلفٌ أساسًا، ولديه أن سلطةَ الدولة محدودةٌ بمعنى آخر. وفقًا للأوغسطينية السياسية فإن سلطة الدولة فى ذاتها بلا حدود، لكنها واقعيًا موضع تحكُّم. أما فى عرف الأكوينى فإن هذه السلطة ليست محدودةً من الخارج بسلطةٍ أخرى أقوَى، هى السلطة الروحية أو تلك التى للحياة الخاصة. وإذا أقرَّت الدولة بأن سيادتها ليست مطلقة، فليس هذا لتفادى نزاع بينها وبين سلطةٍ أخرى غيرها، بل بحكم ماهيتها ذاتها. ليست ماهية الدولة تلك التى لسلطةٍ مبهمة، يَتَعيَّنْ

على ماهيةَ عليا أن تطبقها على المهام التى تحكم بصحتها، إنما تكون ماهيةُ الدولة ماهيةً واضحةً، وتتضمن – بحكم ما هيته – تحديدًا ما. من الممكن تمامًا أن يفرض إلزامٌ أقوى – للسلطة الروحية أو للحياة الخاصة – على الدولة تحديدًا لسلطتها، لكن ذلك التحديد (إن كان مشروعًا) ليس فى المقام الأول استلزامًا خارجيًّا، بل ما تتطلبه ماهية الدولة ذاتها. من حيث إن السلطة السياسية تُمَثِّل تهيئة المجتمع للمصلحة المشتركة، ففى هذه التهيئة تعريفها وتحديدها. بمعنى آخر فإن كانت الدولة ضرورية، فيستحيل أن تكون أىَّ دولةٍ كانَت. الاستلزام الذى يحدد للدولة "هذا" الوضع، يحدد به توصيف ماهيتها.

من حيث إن الدولة مُهَيِّئةٌ للمصلحة المشتركة – أىْ من حيث إنها عقلانية – فهى تمثل الجمع. وهذا التمثيل يُبْرِز ما للدولة من سمةٍ طبيعية وضرورية. من ثَمَّ يَنشأ ما هو الضابط للدولة، أو على نحوٍ ما قد يقول أفلاطون، ينشأ "العدد [الرياضى]" الذى يقرِّر ماهية الدولة. لا يكون صحيحًا تعريف الدولة بأنها سلطة فحسب، بل بأنها "سلطة مهيئة للمصلحة المشتركة"، أىْ سلطة عقلانية؛ فعلى هذا النحو يكون لتدخل العقلانية أثر تحديد السلطة، هذا الضابط هو الذى بفعله تكون الدولة خاضعةً للضابط الأخلاقى، وكما يقول القديس توما إن "فى كل ما هو مُهيَّؤٌ لغاية، يمكن التصرُّف باستقامةٍ أو بلا استقامة. وعليه ففى النظام الحاكم للجمع، يُلاقَى هذا النحو من التصرف باستقامة أو لا يلاقى. (...) إذن فعندما يُهيَّؤ جمعٌ من البشر الأحرار – بواسطة ذلك الذى يحكم الجمع – لما لهم هم من مصلحة مشتركة، فسنملك حكمًا مستقيمًا عادلاً. لكنْ إن كان أىُّ حكمٍ مُهيَّئًا لا لمصلحة الجمع المشتركة بل للمصلحة الخاصة لذلك الذى يحكم، فسيكون حكمًا ظالـمًا فاسدًا".(١)

---

(١) "فى الحُكْم".... الكتاب الأول. الفصل الأول *De Reg. princip. I,1.*

ليس ما استعان به الأكوينى فى هذا النص من مفهومٍ للغائيَّة، إلا ضربًا من تبيان فكرة المصلحة المشتركة أو العقلانية. وهذا بما أن هاتين لا توهبان، بل ينبغى تحقيقهما. وإنما يكون هذا التحقيق - بالتحديد - مهمة الدولة. على هذا النحو فإن الدولة بما لها من بنية عقلانية ومن فعلٍ واقعى، تُرهِص بما ينبغى أن تصير إليه؛ وهو المجتمع العقلانى المكتمل، وهذا يكون بتبادلٍ - يكاد يتعسَّر على الإدراك الحسى - بين البنية العقلانية للدولة وما تملكه من فعلٍ واقعى، هذه المهمة التى تضطلع بها الدولة، تتجلَّى كضابطٍ لوجودها الفعلى.

الفصل العاشر

السيادة والسلطة

ثانيًا: ماهية الدولة

لتحديد كينونة ما ورد ذكره - فى الفصل السابق مباشرةً - عمّا للدولة من استلزامٍ داخلى، يبدو من الضرورى بحث ما يعتمده الأكوينى من مفهومٍ لهذا المصطلح: مصطلح "الدولة". إذن فالواجب - من باب الإبقاء على استخدام الأكوينى التقليدى للمصطلح - هو تحديد ماهية الدولة. فى هذا المقام سيرتكز تحليل فكر الأكوينى أساسًا على النصوص التى يدرس فيها ما تتخذه الدولة من مختلف الأشكال، وهو يدعو تلك الأشكال "الأنظمة" السياسية المختلفة(١). وفى رأيى أن أهمية تلك النصوص ليست من حيث إنها تُقَدِّم نموذجًا مثاليًا للنظام السياسى، بقدر ما هى - أساسًا - فى الجهد الذى يبذله الأكوينى لكى يحدّد ما هى الدولة، ويكشف عمّا ينبغى أن يتضمنه كل نظامٍ سياسى من استلزامات.

---

(١) كلمة *regimen* اللاتينية التى يستخدمها الأكوينى - والتى هى قوام نفس عنوان إحدى دراساته - تعنى "فعل القيام بالحكم"، وامتدادًا [تعنى] نوع الحكومة. يستبين أن الأمر ثمّة، يتعلق بما ندعوه اليوم "الدولة".

أولا: المصلحة المشتركة - الضابط لماهو عادل

فى مؤلَّفه الذى عنوانه "فى الحُكْم "... يبين الأكوينى المبدأ الذى تسترشد به تحليلاته، إذ يكتب قائلاً إنه "إذا كان الجمع من البشر الأحرار مُهيَّئًا لمصلحته المشتركة، فسيكون الحُكْم (*regimen* [باللاتينية]) مستقيمًا وعادلاً، وبما يُلائم الأحرار من الناس. لكنْ إذا كان الحكم لا ينحو صوب مصلحة الجمع، بل صوب المصلحة الخاصة لذلك الذى يمارسه؛ فهو حكمٌ ظالمٌ وفاسد. وعليه فإلى مثل أولئك [الظالمين الفاسدين] يُوَجَّه إنذارُ الرب فى سفر حزقيال: "ويلٌ لرعاة إسرائيل الذين كانوا يرعون أنفسهم"[١]، أىْ أولئك الذين يسعون إلى مصلحتهم الخاصة. أليس القطيع ما ينبغى أن يرعاه الرعاة؟[٢] وجوبًا يَنشُد الرعاةُ مصلحة القطيع، والحكّامُ تلك التى للجمع الخاضع لهم".[٣]

---

(١) الإصحاح الرابع والثلاثون. عدد ٢ (طبق الأصل من نشرة جمعيات الكتاب المقدس المتحدة - ط *Cambridge University Press* ببريطانيا العظمى - سنة ١٩٥٢). وفى هامش لاحق (رقم ٤) سنجد أن المؤلف - إيف كاتان - يحدد موقع هذا النص من كتابات القديس توما فى الفصل الأول من الكتاب الأول من مؤلَّفه "فى الحكم"...، وهو الذى يذكر فى مقدمته أنه يرجع مباشرة إلى الأصل اللاتينى لهذا المؤلف مثلما بشأن غيره من أعمال القديس توما. هذا فى حين وجدنا نحن نفس النص، فى الفصل الثانى من نص الترجمة الإنجليزية للعمل، والتى بعنوان *ON KINGSHIP. TO THE KING OF CYPRUS* وقام بها *Gerald B. Phelan* وراجعها الأب الدومنيكى *I. Th. Eschmann* وأعاد تحريرَها - مُطابقًا أرقام الفصول على الأصل اللاتينى - الأب الدومنيكى *Joseph Kenny* وصدرت فى مدينة تورونتو بكندا من *The Pontifical Institute of Medieval Studies* سنة ١٩٤٩. لذا لزم التنويه، لتجنيب القارئ أىَّ بلبلة فى حالة رجوعه إلى الأصل الأجنبى للترجمة التى بين يديه. أ.ع.ب.

(٢) ثَمّ اقتباسٌ آخر من نفس الموضع من العهد القديم. ونصه العربى - فى نفس النشرة المذكورة فى الهامش السابق - هو "ألا يرعى الرعاة الغنم". (نهاية العدد ٤ من نفس الإصحاح). أ.ع.ب.

(٣) "فى الحُكْم"...: الكتاب الأول. الفصل الأول *De Reg. princip. I, 1.*

لقد سلف استرعاء الانتباه إلى أن التعارض بين المصلحة المشتركة والمصلحة الفردية، هو ما يُشَكِّل – لما هو سياسى – المسألة الأساسية. إنما على مستوى الدولة يكون هذا التعارض متجلِّيا على أقصاه. واقع الأمر هو أن فى الإمكان إلى حدٍّ كبير أن تؤدِّى الغفلة بمواطنين بسطاء إلى اعتبار مصلحتهم الخاصة هى الأساسية؛ مهملين المصلحة المشتركة. هذا قد يُعَدُّ طبيعيًّا، ويكاد يكون – فى جميع الأحوال – محتومًا. لكنهم عندما بالتحديد يغفُلون – على هذا النحو – يلاقون الدولة، التى تدعو أولئك – بفعل منظومة القوانين التى تحيطهم بها – إلى تجاوز وجهة نظرهم الفردية، كى يبلغوا تلك التى للعقل ولما هو كُلِّى؛ أىْ التى للمصلحـــة المشتــركة. بـــل قد تقوم الدولة بهذا على الرغم من المواطنين، إن لزم الأمر.

كيف يمكن للدولة أن تفى بهذه المهمة؟ واقع الأمر هو أن الدولة – فى واقعها الملموس، وأيًّا كان عِزُّها – ما هى سوى [مجموعة من] أناس تسيطر عليهم الأهواءُ، وتجتذبهم الإغراءاتُ بالتماس مصلحتهم الخاصة وحدها؛ مثلهم فى ذا مثل سائر الناس، وهذا على نحوٍ يُعزِّزه واقعٌ مُخزٍ، هو أن أولئك البشر يملكون سلطة ويمكنهم أن يُطَوِّعوا لصالحهم مؤسسات السلطة وأجهزتها؛ تلك التى هى مُقَدَّرة لاستجلاب المصلحة المشتركة. يوجد انطباع بأنه لكى تكون الدولة تامة العقلانية والإنسانية، ينبغى أن تكون أكثر من إنسانية. وإلا يتوجَب – عندئذ – ارتضاء أهون الضَرَرَين؛ والنزول على الأمر الواقع، الـمُبين عن الضعف البشرى.

فـــى دراســـة الأكوينى لمـــا هو متاحٌ من مختلف الأنظمة السياسية، نجده لا يكتفى بتوصيف الوطن المثالى، بل يسعى – على نحوٍ عقلانى – إلى جَعْل موضوعَ تفكيره أفضلَ الاحتمالات لبلوغ حكمٍ قادر على الوفاء بمهمته الأساسية.

لدى الأكوينى يتعلق الأمر باستخلاص عددٍ ما من السمات المتصلة بماهية الدولة. بعبارة أخرى إن الأكوينى يجهد لإلقاء الضوء على الضوابط الكلِّيَّة، لا على نظامٍ سياسى بعينه. فى رأى الأكوينى أنه ليس من واجب الفيلسوف أن يذكر أن الأفضل من بين الأنظمة السياسية، هو هذا الشكل أو ذاك. وهذا لسببٍ واحدٍ لا غير، هو أن مفهوم "النظام الأفضل" ليس مفهومًا صحيحًا. إنما هو فى حقيقة الأمر تقريرٌ عمَلى، هو تدبيرٌ يتوقف القيام به على رجل السياسة، وعلى تقييمه العملى لهذا الموقف أو ذاك، واقع الأمر هو أن الضوابط الكلية تستدعى تطبيقاتٍ، وإن كانت تطبيقاتٍ تختلف بحسب الأزمنة والأماكن والأشخاص.

الأكوينى يسترعى الانتباه إلى أن العرف يزيد بالغًا ممّا للقانون من سلطة الإلزام، وعلى هذا النحو يجعل كيفية الحكم مشروعة، ما من شكٍّ كبير فى أن قانوننا ذاك، يتعرض عندئذٍ لنوعٍ من الجمود، لكن لهذا الضرر ضرورة! أليس أن القانون إن اختُزل إلى تأثيره العقلانى وحده، سيصبح عقيمًا من الناحية العملية؟[1] إذن فلن يتم التعديل سوى متى استلزمته الضرورة والمنفعة. هذا المظهر من النزعة المحافظة الذى يتخذه فكر الأكوينى - والذى يبدو مُتقبِّلاً جمود الجهاز التشريعى - يشهد على الرغم بشىءٍ من الواقعية. ذلك أنه لا يبدو أن التعديلات المتكررة للنظام [التشريعى] تحظَى بالتوفيق. هذه النزعة المحافظة فى مجال التشريع، تَتم فى حقيقة الأمر موازنتُها بما يستحدثه التاريخ؛ فتظهر عادات أو تقاليد جديدة، تُعبِّر عن احتياجاتٍ واقعية، وينتهى الأمر بهذه العادات والتقاليد، إلى الحلول محل الأشكال السابقة. لذا يعلن الأكوينى أنه "حين يتكرر فى كثيرٍ من

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة السابعة والتسعون. البند الثانى *.S. T. 1a2ae, q. 97, a. 2*

المرات فعلٌ ما، فإنه يبدو تمامًا كمنبعثٍ من قرارٍ للعقل أُحكِم تَدَبُّره. بناءً على هذا فإن للعرف ***consuetudo*** [باللاتينية] قوة القانون. بل إن العرف يمحو القانون، ويفسر القانون".[١]

المؤسسات كائنات حيَّة، لا تتقدم بفعل تحولاتٍ مباغتة. المؤسسات لا تتقدم بفعل قرارات قَوْلِيَّة ***verbo humano*** [باللاتينية]، بل بفعل تحَوُّلٍ بطيء، أىْ بفعل واقعٍ مَعيشٍ هو بدوره تعبيرٌ عن العقل؛ و"بأفعالٍ متعدِّدة" ***per actus multiplicatos*** [باللاتينية]. من الجَلِىِّ أن الصعوبة هى فى التوفيق - بتوازنٍ يظل على الدوام هشًا - بين هذين الاثنين من معالم التاريخ الإنسانى: التقاليد والمستجدات.

ثانيًا: الحذر السياسى

لكنْ لنعد إلى ما يقوم به الأكوينى من تحليلٍ للسمات الأساسية للدولة لكى يُعيِّن توما الأكوينى أفضل الاحتمالات لبلوغ حُكْمٍ قادرٍ على تحقيق المصلحة المشتركة، نجده يبدأ بالتشديد على التذكير بضرورة الحذر السياسى القديس توما يُعَرِّف هذا الحذر بأنه "حكمةٌ صائبة، مُطبَقَّة على الفعل" ***recta ratio agibilum*** [باللاتينية]. إنما تُعيِّن الحكمةُ لهذا الحذر غايةً، هى تقرير "الكيفية والوسائل التى يبلغ بها الإنسانُ الاتِّزانَ العقلانى".[٢] والحذر يُعين على الاستقرار - من بين مختلف إمكانيات الفعل - على إمكانية الفعل الأصلح من غيرها للغاية المستهدَفة.

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة السابعة والتسعون. البند الثالث *S. T. Ia2ae, q. 97, a. 3*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة السابعة والأربعون. البند السابع *S. T. 2a2ae, q. 47, a. 7*.

إذن فإن فى الحذر حكمة، وإن كانت حكمةً عملية؛ بما أنها تُقرِّر ما يجب القيام به[١]. وإذن فإن هذه الحكمة مدينةٌ بأهميتها المركزية فى الحياة الأخلاقية، إلى كونها هى التى تُوَجِّه كامل فعالية كُلٍّ من الرغبة والإرادة. وعليه فبالتالى يكون الحذر هو – بالتمام والكمال – المثول الفعّال للحكمة: الحذر هو المثول الفعال للحكمة، فى وَسَط الرغبة فى العَيش التى تبعث الحياة فى كل إنسان؛ تلك الرغبةُ التى تبدو كأنها – من حيث موضع تطبيقها – عمياء ومبهمـــة فـــى ذاتهـــا؛ بينما لا يكون الحذر مُتطلَّبًا فى الحياة الفردية – التى للإنسان الساعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة – فحسب، بل يكون كذلك ضروريًّا لتحقيق المصلحة المشتركة. فى هذه الحالة يبلغ الأمر بالأكوينى إلى الاعتداد بالحذر كمـــوضـــوعٍ لفضيلة مستقلة[٢]. ما يزيد من ضرورة هذا الحذر للحياة السياسية، هو أن كل إنسانٍ منغلقٌ تلقائيًّا فى خصوصيته؛ ويصعب عليه الإفلات منها. وكما سلف لأرسطو القول فالثابت أن "من القادرين على استلهام الفضيلة، يوجد الكثيرون، وهذا متى تعلق الأمر بشئونهم الخاصة. لكن هؤلاء يَسفِرون عن عجزهم، متى تعلق بالآخرين".[٣] إنما لكى يتجاوز المرءُ الإدراكَ المنغلق فيما هو مُفرَد – ويصير قادرًا على اختيار ما يُسهِم فى المصلحة المشتركة – يلزمه اعتيادٌ طويل المدَى وتدريبٌ متواصل، هما وحدهما المعينان له على غرسِه الفضيلة فى نفسه.

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة السابعة والأربعون. البند الثانى *.S. T. 2a, q. 47, a.2*

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة السابعة والأربعون. البندان العاشر والحادى عشر *.S. T. 2a2ae, q. 47, a. 10 et 11*

(٣) أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس": الكتاب الخامس. الفصل الثالث *Aristote, Ethique à Nicomaque (trad. R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Desclé de Brouwer éd. 1958-1959), V; .3, 1129b, 33*

لا يوجد حُكْمٌ عادلٌ دون حذر، بما أن الحكم هو - بالتحديد - تقرير الوسائل الواقعية التى تضمن تحقيق المصلحة المشتركة، على هذا النحو يَظهَر الحذر السياسى باعتباره ما هو جديرٌ من فضيلةٍ للحكم وللحاكم، أىْ ما للدولة من فضيلة، هى فضيلةٌ لا تُلاقَى فى أىٍّ من أفراد الرعيَّة بمجرد اعتباره من الرعية، بل تُلاقى فيه باعتباره من الرعية الخاضعة لفعل الحكم. ويضيف الأكوينى قوله: "لكنْ لأن كل إنسان - من حيث إنه كائنٌ عاقل - يمارس جانبًا من الحكم - وفقًا لتحكيمه عقلَه - ففى هذا النطاق، يَجدر به أن يأخذ الحذر".[١] وهذا لكى يؤكِّد على أن كُلَّ مُسهمٍ فى الحكم - من حيث إن الفضل فى إسهامه يرجع إلى عقلانيته - ينبغى أن يأخذ الحذر!

فى هذا المقام بات واجبًا إبراز الفكرة التى ينطوِى عليها تفكير الأكوينى، فلديه أن فعل السياسة على أتَمِّ ما يكون - والذى هو فعل الحكم - ليس مجاله الحرفة وحدها، بل إلى الأخلاق مَرْجِعُه أوَّلاً. لأن الإنسان ومستقبله هما موضع قرار هذا الفعل، فهو فعلٌ خاضعٌ - منذ الـمُستهَلِّ - لما تفرضه عليه العقلانية من ضابط. إذن فمن الـمُستلزَم لرجل الدولة تأهيلٌ ما، والمعيار الأساسى للترشيح للمناصب القيادية، يجب أن يكون الفضيلة؛ بمعنى فضيلة الحذر، ذلك الذى يفرض على المشاعر قواعد العقل.

لكنْ فى الوقت نفسه من الضرورى التدقيق على أنه عند التعرض للأخلاقيات فى مجال السياسة، يجب ألاّ يكون فهمنا إياها بنفس الكيفية التى تُفهم بها الأخلاق الفردية أو الشخصية، ولا بمعنى أخلاقٍ داخلية خالصة (بل ينبغى

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة السابعة والأربعون. البند الثانى عشر *S. T. 2a2ae, q. 47, a. 12*.

استبعاد هذا المفهوم – بمعنى الأخلاق الداخلية – بأكثر بَعدُ من سابقه!). بدءًا من الصعيد الشخصى، تتطلَّب الأخلاقيات السياسية خارجيةً ما، هى كشروعٍ فى التأسيس. هذه الخارجية تزداد بَعدُ، حينما يدور الحديث عن الأخلاق العائلية. أما الأخلاقيات السياسية، فهى – لسببٍ أدعى – ليس مــرجعها إلــى ضميــر إنسانٍ أو جمعٍ من البشر. فلأن الأخلاقيات السياسية هى جَعْل الحكم ***regimen*** [باللاتينيةَ] أو فعِل الحكم (بمعنى أدق) عقلانيًّا، فإن الحذر السياسى – الذى يدعوه الأكوينى أحيانًا ***regnativa*** [باللاتينية] – يندرج فى الجهاز المؤسَّسى والتشريعى للحكم. حين يَرِد لدى الأكوينى ذكر فضيلة الحاكم أو الملك – أىْ الفضيلة الواجبة لمن تكون له الزعامة[١] – لا يكون مرماه شخص الحاكم فى خصوصيته، بل الزعيم الذى تقترن به أجهزة الحكم، إنما فى داخل ذلك الجهاز فى مجموعه، يُستوجَب إيجــاد امتــدادٍ للأخلاقيات؛ ومــا الأخلاقيات إلا العقلانية الــمُمَهِّدة لــمقْدَم إنسانية الإنسان.

ثالثًا: أفضل احتمالٍ لقيام دولةٍ عادلة

لإجراء الأكوينى تحليله هذا، نجده يضطلع ببحث مختلف أنماط الحكم، وهو يسترجع التصنيف الذى قام به أرسطو فى [مؤلَّفِه] "السياسة". كان أرسطو قد ميَّز مختلف أشكال الأنظمة السياسية، بناءً على معيارين؛ فمن ناحيةٍ يمكن تمييز نظامٍ سياسى، بناءً على أشكال الحكم الناتجة عن عدد أولئك الذين يمارسون السلطة. عندئذٍ سيتم تمييز الــمَلَكية عن الأرستوقراطية والديموقراطية. لكنْ يمكن كذلك

---

(١) "فى الحُكْم"...: الكتاب الأول. الفصل الأول *De Reg. princip. I, 1.*: "لذا فإن من يحكم مجتمعًا كاملاً – أىْ وطنًا أو إقليمًا – تُستعار له صفة الملك".

تمييز الأنظمة العادلة عن تلك التى هى ظالمة؛ وهذا بناءً على الغايات التى ترتسمها الفلسفة السياسية: فى الـملكيات سيتم تمييز العادلة منها وهى "المملكة"، عن تلك التى ليست كذلك؛ والتى تُدعى "الطغيان"، على هذا النحو فبناءً على هذين المعيارين معًا، يتوصل أرسطو إلى تصنيفٍ يمكن إجماله على النحو التالى:

سلطةٌ يمارسها	نظامٌ عادل	نظامٌ ظالم
فردٌ واحد	١- مملكة	٢- طغيان
فردٌ واحد	ملكية (١ + ٢)	
بضعة أفراد	٣- أرستوقراطية	٤- أوليجارشية
الجميع	٥- تعايشٌ سياسى	٦- ديموقراطية

يمكن - بصفةٍ مؤقتة - اعتبار هذا التصنيف كاملاً، وإجمال الأفكار التى يوحى بها الأكوينى بشأن كُلٍّ من أنماط الحكم تلك.

يبدأ الأكوينى بالملكية، التى هى نمطٌ خاصٌ من الحكم؛ بما أنه - فى آنٍ معًا - عادلٌ وظالم. ويأتى الأكوينى بحججٍ ثلاث لصالح الملكية، وهذا إن أريد بحثُ هذا النظام، من زاوية كونِه ذلك النظام الذى يحكمه فردٌ واحد؛ الذى مظهره المملكة.فى الزعامة جلْب المصلحة لمن يُتزعَّم. على أن مصلحة جمعٍ اشتُمِل فى مجتمع، هى ضمان توَحُّد المجتمع للحفاظ على السلام. إذن فعلى الزعيم أن ينشغل - فى المقام الأول - بتوفير التوَحُّد فى تحقيق السلام، بقدر ما يتوصل نظامٌ سياسى إلى ذاك، يكون بنفس القدر نافعًا؛ لأنه سيبلغ غايته بمزيدٍ من

الضمان. ما من شكٍّ فى أن ما هو واحدٌ فى ذاته، سينجح فى ضمان التوحد، بأكثر مما سينجح ما هو متعدد. إذن فإن حُكْمَ واحدٍ، يبدو أنفع من حكم كثيرين.

من ناحية أخرى فإن كثرةً من الحكام لن تستطيع قيادة الجمع بكفاءة، إن وجد شقاقٌ بين بعضهم البعض. إذن فإن من يُفكِر فى حالة حكمٍ يقوم به كثيرون، عليه أن يَتصَوَّر شيئًا من الوحدة بينهم، على نحوِ ما ينبغى وجود رباطٍ بين من يسحبون السفينة بالحبال؛ كى يقوموا جميعًا بسحبها صوب نفس الوِجْهة. لكن بهذا المعنى هو الآخر، يكون ما هو واحدٌ فى ذاته، أكمل فى تَوَحُّده من جمعٍ مُوَحَّدٍ على ذلك النحو. من ثَمَّ، فمُكرَّرًا تبدو الملكية كحُكمٍ أشد كمالاً.

إلى هذا يجدر أن يضاف أن الطبيعة تأتينا بالكثير من الأمثلة على التعدُّدات المُوَحَّدة. هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى فقد ساقتنا الخبرة السياسية [حتى عصر الأكوينى] إلى نفس الاستخلاص؛ فالأوطانْ – أو الأقاليم – التى حكَمها واحدٌ، استمتعت بالسلامِ وشهدت ازدهار العدالة وفاضت بالخيرات[١]. زمنا طويلا لكن تلك التى يسوسها كثيرون، تظل تعانى من شقاقاتٍ عديدة.

على أن الملكية تُظهر من المعالم ما يختلف عن ذا – ويقِلُّ عنه إيجابيةً – على نحوٍ بالغ، وهو ذلك الذى للطغيان. الطغيان يُمثِّل أسوأ نظامٍ سياسى يمكن أن يكون. مثلما كنا نقول أعلاه إنه عندما يكون مبدأً ما طَيِّبًا، فسيكون هو الأكفأ لتحقيق المصلحة المشتركة؛ فعَلَى نفس النحو إن كان ذلك المبدأ سَيِّئًا، فسيكون الأشدَّ نفاذًا إلى بلوغ غايةٍ سيئة. والغاية التى يبغِى الطغيان بلوغها، تفوق فى فسادها جميع الغايات المستهدَفة فى سائر الأنظمة؛ مهما كان الظلم الذى فى أىٍّ منها. من الصحيح أنه فى الديموقراطية (بالمعنَى الذى يفهمها به أرسطو

(١) "فى الحُكْم"...: الكتاب الأول. الفصل الثانى *De Reg. princip. I, 2.*

والأكوينى، أىْ كأمرٍ سيِّئ!) لا يكون التَوَجُّه حقًّا صوب المصلحة المشتركة. إنما المصلحة التى يكون الشروع فى بلوغها، هى تلك التى لعدد كبيرٍ من أعضاء المجتمع. وبالمثل ففى الأوليجارشية التى هى أشدُّ بَعدُ من الديموقراطية ظلمًا، يكون ما يُستهدَف هو - على الأقل - مصلحةُ قِلَّةٍ من الأفراد. أمّا الطاغية فهو لا يستهدف سوى مصلحته الخاصة؛ وعليه فإن ما يخرج به الأكوينى من استخلاصٍ بالغ الواقعية، هو أنه "إن كان الحكم عادلاً، فيجْدُر أن يمارسه واحدٌ دون غيره؛ لكى يزداد بهذا قوةً. لكن إنْ ابتعد الحكم عن العدالة، فمن الأفضل أن يكون من نصيب الكثيرين، لكى يكون أكثر ضعفًا؛ إذ سيَحدُّ الحكام بعضهم بعضًا. من بين أنظمة الحكم الظالمة، هى الديموقراطية التى يمكن - بأكثر من غيرها - تَقَبُّلها، وأسْوَؤها هو الطغيان".(١)

ويضيف الأكوينى أنه إن أُخِذَت فى الاعتبار الأضرار الناشئة عن الطغيان، فسيتم بلوغ ذلك الاستخلاص ذاته؛ ففى استهداف الطاغية مصلحته الخاصة وحدها، يُوسِع الشعبَ - إذ أوقعه ذلك الطاغية تَحتَ سطوته - صنوفَ الأذى. وإن كان الطاغية متلهفًا على الثراء، فهو يستولى على ما للدولة وأعيانها من ثروات. وإن كان غَضوبًا، فهو يسفك الدماء لأهون الأسباب. يكون كل شىءٍ خاضعًا لإرادة فردٍ واحد، أو بالأحرى لهوَى ذلك الفرد. لا يستَتِبُّ أىُّ شىءٍ، ولا يعود لأىِّ أمانٍ وجود: يحل القهر محل القانون! الطاغية لا يتهجَّم على خيرات المواطنين وحياتهم فحسب، بل بالمثل يحول دون بلوغ الخيرات الروحية؛ فإذ يبغى الطاغية لنفسه المكانة الأولى، بدلاً من أن يكون فى خدمة الآخرين - أىْ يبغى الحكم بأكثر ممّا يبغى الإفادة *praeesse plus quam prodesse* [باللاتينية] - فإن كل تَفَوُّقٍ إنسانى،

(١) "فى الحُكْم"...: الكتاب الأول. الفصل الثالث *De Reg. princip. I, 3.*

يبدو له كإجحافٍ يلحق بشخصه. القديس توما يكتب قائلاً إن "الخير موضع ريبة الطغاة، بأكثر ممّا يكون الشر. وكل ما فى الآخرين من فضيلة، يبدو لهم على الدوام مصدرَ خطر. من ثَمّ فهم يجهدون كى يحولوا دون إكساب الفضيلة رعاياهم نفوسًا ساميةً، [نفوسًا] لا تعود تطيق اضطهادهم الظالم".[١]

عليه فإن الطغاة يعارضون قيام أىِّ صداقةٍ أو اتحادٍ بين البعض والبعض من رعاياهم، وعلى العكس يُحَبِّذون كل ما قد يبذر الشقاق بين رعاياهم بعضهم بعضًا. إنما هو على هذا النحو وحده، يتمكن الطغاة من الاحتفاظ بما يملكون من سلطة؛ إذ يمنعون أيًّا مَن يكون من الاعتراض عليها.

على هذا النحو فمن الطغيان ينشأ أسوأ فسادٍ أخلاقى فى المجتمع بأكمله. القديس توما يكتب قائلاً إنه "فى واقع الأمر أن من الطبيعى أن يؤدّى الأمر بالبشر الذين اغتَذوا على الخوف، إلى خُنوعٍ تعتاده نفوسهم، وإلى جُبنٍ شديدٍ يستشعرونه إزاء المهام المتطلّبة رجولةً وشجاعة. هذا ما تُظهره تجربة البلدان التى خضعت طويلاً لسيطرة أىٍّ من الطغاة".[٢]

إذن فإن المَلَكية تنطوى على ما هو أفضل، مثلما على ما هو أسوأ. لذا ففى أحوالٍ كثيرة قد تبدو الممالك سيّئةً، قد يخشى من يجعلون من بينهم ملكًا، أن يكونوا قد قضوا على أنفسهم بالطغيان. والتجربة تظهر أنه - فى الكثير من الأحوال - لا يكون للذين يتطلعون إلى الملكية، سوى مطلبٍ خفِىٍّ فى الطغيان. بهذا الشأن فمن المثل الذى ضربه الرومان، تُستمَدُّ دروسٌ عديدة؛ فإذ لم يعد الرومان يطيقون المجد الملكى وقد صار مجد الطغيان، أقاموا على أنفسهم قناصل وغيرَهم من قضاة [وهم

---

(١) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرةً] عينه.

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامشين السابقين مباشرةً] عينه.

الذين استُكمِلت بهم فى روما القديمة، أجهزة السلطة التنفيذية[١]]. وعلى هذا النحو تحَوّل الرومان بالملكية إلى أرستوقراطية. لقد تمتعت الجمهورية [عندئذ] برخاء رائعٍ للغاية. وما كان هذا إلا بفضل شعور كل امرئ بأن مصلحة الكل من شأنه. ذلك أن من يكونون تحت حكم مملكة، لا يأتون المصلحة المشتركة سوَى بالقليل من عنايتهم، مادام الـمَلِك وحده – فى تقديرهم – هو المُوكَل إليه الانشغال بها. لكنْ إن أدركوا – هم أنفسهم – أن المصلحة المشتركة لا يُعهَد بها إلى سلطة فردٍ واحد، فعندئذٍ لا يعودون يُعدُّونها ذلك الذى لآخر؛ إذ يشعر كل منهم بأن من شأنه مصلحة الجميع. التجربة تظهر أن وطنًا يحكمه قضاةٌ منتخبون لمدة سنة، هو أقوى من ثلاثة أوطانٍ أو أربعةٍ – بنفس مساحته – يحكمها ملك. ثم إن التجربة الرومانية تظهر لنا أن الرعايا يتحملون من المهام التى يفرضها المجتمع بأكمله، ما هو أشد مشقّةً من تلك يصدر بها قرارُ فردٍ واحد. تحت حكم الجمهورية، كان الشعب الرومانى يرتضِى الإبقاء على جيشٍ غفير. وبما أن الخزانة لم تكن تكفى لسداد رواتب الجند، فإن الأعيان كانوا يرتضون الإنفاق من ذهبهم للتكَفُّل بالتكلفة. بالمثل يُظهِر لنا التاريخ اليهودى أن حكم فردٍ واحد، يمكن أن يؤدى إلى العديد من التجاوزات. [طبقًا لما جاء فى العهد القديم، فإنه] حين كان الشعب تحت حكم "القضاة"، كان موضعَ جَوْر جيرانه. وحين جُعل للشعب ملك، تَـرك [الشعب] عبادةَ إلـهِه وفقد هويتَه القومية، وفى النهاية سُبِى فى بابل.

إذن فإن الخطر الضمنى الذى تنطوى عليه الملكية، يبدو مؤديًا إلى نظامٍ يجعل السلطة فى أيدى كثيرين (أوليجارشية أو تعايش سياسى). على هذا النحو، قد

---

(١) يُرجع إلى مقالةٍ لنا بعنوان "صمود الفكر الثورى" فى مجلة "الهلال" القاهرية. عدد سبتمبر سنة ٢٠٠٧، ص ١٢٠-١٢٥. أ.ع.ب.

يجوز الأمل فى أن يكون احتمال الطغيان أقل. وعلى الرغم من ذلك فإن الأكوينى لا يتَبَنّى هذا الحل، ويأخذ على عاتقه التدليل على أن حكم فردٍ واحد هو - فى المحصلة النهائية - أقــل خطورةً، وأن حكم الفرد هو - من بين الخيارات الــمُتاحة - أقلُّ الخيارات ضررًا.

على نحوٍ يكاد يوحى بتناقضٍ يَسِم الأكوينى، نجده يبدأ بالتأكيد على أن الانتقال من الملكية إلى الطغيان، هو ضررٌ أهْوَن من فساد الأنظمة التى تُمَكِّن من السلطة أكثرَ من فردٍ واحد. واقع الأمر [فى رأيه] هو أن ما يمكن أن تَجْرَّه تلك الأنظمة من خطرٍ - ناجمٍ عن الشقاق بين من يحكمون - هو الحرب الأهلية لا محالة! ما يلوح من خطر، هو القضاء على ما بين المواطنين من مُسالَمة. لكنْ حتى الطغيان الذى هو أسوأ نظام، لا يقضى على السلام الوطنى ولايزيد (لنا أن نقول!) على سلب بعض الخيرات فقط. وهذا باستثناء الحالات المتطرفة. إذن ففى هذا المقام يعطى الأكوينى أولوية قصوى لتلك المصلحة، التى هى السلام الوطنى.

من ناحيةٍ أخرى فإن المضار التى قد تجلبها الأرستوقراطية أو الديموقراطية، ليست أفدح من تلك التى لمملكةٍ تتفَسَّخ فحسب، بل هى بالأخص أشد بكثيرٍ تكرارًا؛ ومن ثَمَّ احتمالاً. هذا لأنه بقدر ما يزيد عددُ من بأيديهم مقاليد الحكم، تَزيد - بنفس القدر - احتمالات شُهودِ تَحَوُّلِ الواحد منهم والآخر على المصلحة المشتركة، وكذلك يزيد اشتعالُ نار الخصام بين الرفاق؛ فإحداثُ الانقسامات فى صفوف المواطنين. أما إن وُجِد - على العكس - زعيمٌ واحد، ففى الإمكان الأملُ فى استمرار إخلاصه للمصلحة المشتركة. بل حتى إن تَوَقَّف هذا الزعيم عن مثابرته تلك، فلن يتأدَّى به الأمر دفعةً واحدة إلى الطغيان.

أخيرًا ففى أحوالٍ يفوق عددها – بشدة – تلك التى يكون فيها الطغيان نتاج الملكية، يكون ذلك الطغيان نتاج أنظمة سياسية فيها عديدٌ من الحكام. عندما يتفجَّر شقاقٌ بين القادة، فإن من يُرد تغليب آرائه أو مصالحه، لا يجد من حلٍ سوى استخدام القوة فى إخضاع خصومه. عندئذٍ يسعى إلى أن يسلب لنفسه كامل السلطة على المواطنين جميعًا. بل إن ذات المعارضة التى يواجَه بها، تقضِى عليه باللجوء إلى أشد أشكال الطغيان اكتمالاً. هذا فى حين يمكن للملكية – بما أنها لا تستشعر تهديدًا من أىِّ منافس – الاستغناء فى أغلب الأوقات عن اللجوء إلى القوة. فى رأى الأكوينى أن التاريخ يعلمنا أن ذلك كان ما انتهت إليه جميع الأنظمة ذات العديد من الحكام. كذلك كان الأمر بشأن جمهورية الرومان؛ فعلى أثر فترةٍ من السلم، اندلعت نزاعات. وتلك السلسلة من المصائب مهدت لمجىء الطغاة القساة لاحقًا. إذن فإن بدت الملكية خطرةً – تتهدد الشعب، لأنها تُلوِّح بالطغيان– فإن الأرستوقراطية والديموقراطية لا تقلان عنها خطرًا، بل قد تزيدان.

فيم يمكن أن تُمثِّل تحليلات الأكوينى تلك أىَّ اهتمام لنا اليوم؟ واقع الأمر أنه من اليسير التدليل على مدى انتماء فكر الأكوينى إلى عصرٍ وثقافةٍ خلَّفهما – فى مفهومنا – ماضٍ انقضى. لكنْ فى الإطار السياسى لمسيحية القرن الثالث عشر، نجد الأكوينى يقوم بقراءةٍ لمؤلَّف أرسطو "السياسة"؛ هى قراءة مدهشةٌ بأمانتها وعميقةٌ فى أصالتها فى آنٍ معا، بمثلما تتيح للأكوينى إحكام فلسفة سياسية هى – إلى حدٍّ ما – تَطْرَح للنقاش ما أخذت به مسيحية العصر الوسيط من مُسلَّماتٍ نظريةٍ وعملية. وعليه يبدو لى أن محاولة التأكيد على أن فكر الأكوينى ظل حتى النهاية حبيس مطالعاته العلمية – وأن فكره ذاك ظل حبيس السياقِ السياسى والثقافى الذى تبلور بداخله– لن تكون محاولةً ناجحة. فى هذا العالم الذى هو اليوم عالمنا، يمكن بعدُ أن يتيح لنا هذا الفكر مجالاً للتفكير؛ مثله مثل فكر أرسطو.

رابعًا: "تمثيل" المصلحة المشتركة

يتَّضح أن تفكير الأكوينى فيما هو سياسى، مُرَكَّزٌ بأكمله على مفهوم الوحدة. كما تتضح نزعة الأكوينى إلى التدليل على أن هذه الوحدة يستحيل أن تتشكل على أكمل وجه، أىْ على النحو الذى يمكن به اعتبارها مؤكدةً نهائيًا. الوحدة المقصودة، هى وحدة الكيان الاجتماعى والسياسى. هى وحدة نظام، أساسها تَوَجُّه الجميع صوب غايةٍ واحدة؛ هى المصلحة المشتركة. إذن، فالمسألة المركزية فى الفكر السياسى هى إحكام تمثيلٍ واقعى للمصلحة المشتركة، به يمكن ضمان التآلف داخل المجتمع السياسى. الأكوينى يبدأ بالتأكيد على استحالة بلوغ تلك النتيجة على أفضل نحو، إلا بتخويل فردٍ واحد مهمة الحكم. إذن، فالأكوينى يبدو "ملكى النزعة". وعلى الرغم من ذلك فإن موقف الأكوينى ذاك، ليس بهذه البساطة التى يمكن تصورها. ذلك أن حل المسألة السياسية، لا يتوفر بمجرد بلوغ النتيجة المرغوبة على هذا النحو بعينه.

الأكوينى يعِى هذا تمامًا. واقع الأمر هو أن من المستحيل مطابقة وحدة النظام بالوحدة العددية، على نحوٍ مجرد وخالص. إن كان من الأيسر على واحدٍ - يحكم بمفرده - أن يستهدف وحدة النظام، فليس هذا تلقائيًا ومؤكدًا؛ بما أن الملكية يمكن كذلك أن تصير طغيانًا. إذن فنحن مدعوون - من قِبَل الأكوينى نفسه - إلى الالتفات صوب التعددية. واقع الأمر هو أنه لضمان وحدة النظام، ينبغى لمن يحكم بمفرده أن يُمَثِّل حقًّا المجموع المتعدد للمواطنين. وبالتالى فمن وجهة النظر هذه، ينبغى له أن يجعل للجمع إسهامٌ واقعى فى الحكم. الكثرة العددية ستكون هى ما يضمن -على أفضل وجهٍ- تحقيق وحدة النظام. وفى عرف الأكوينى نفسه، سيكون الحل المثالى - فى الحد الأقصى - ذلك الذى يُشْرِك المواطنين جميعًا فى

حكم الدولة، فى ذلك النظام الذى يدعوه الأكوينى - على خُطَى أرسطو - "التعايش السياسى *Politie* [باللاتينية]. لكنْ ثمة كذلك، يُبرز الأكوينى ما فى ذاك الحل من صعوبة والتباسٍ على أرض الواقع. وهذا لأن ذلك الجمع - الذى يتم إشراكه فى الحكم - إن كان يزيد من احتمالات وجود حُكْمٍ تكون غايته المصلحة المشتركة، فهو بالمثل يزيد من مخاطر اتجاه الدولة إلى خدمة المصالح الخاصة؛ فى ذلك النظام الفاسد الذى يدعوه أرسطو والأكوينى "الديموقراطية"!! إذن فمفهوم الحكومة أو الدولة ذاته، هو بحيث لا يتيح الأمل فى الوحدة العددية ولا فى الكثرة العددية. وإذن فإن الأنظمة جميعًا تبدو مزعزعةً، خليقةً بأن تُفْضِى صَوب الوحدة الخيِّرة أو صوب الوحدة السيِّئة. وفى جميع الأحوال - وسواء تولِّى الحكم واحدٌ، أو كانت السلطة فى أيدى كثرةٍ، أو شارك فيها الجميع - ففى الأساس تظل المعضلة على ما هى عليه.

ما فى الأمر إذن هو أن حل المسألة السياسية هذه، ليس قوامه اختيار أفضل الأنظمة؛ واستبعاد غيره الذى قد يكون أسوأ. هذا الاتجاه هو الذى يتخذ فكر الأكوينى طريقه إليه بالتمام والكمال، إذ يؤكد أن الحكم ينبغى له أن يكون - فى آنٍ معًا - لواحدٍ ولكثيرٍ وللجميع. فى نصٍّ من "المجموعة اللاهوتية" معروفٍ جيِّدًا، يذكر الأكوينى "النظام [بمعنى "نظام التعايش"، كما يُفهَم من الأصل اللاتينى] المختلط بتوفيق" *politia bene commixta* [باللاتينية] الذى أسسته فى الشعب اليهودى شريعة موسى:

"ها هو ذا إذن [النظام] الأفضل لحكم وطنٍ أو مملكة: على الرأس موقعُ زعيمٍ له بمفرده السلطة على الجميع، لما له من فضيلة. ثم يجىء عددٌ ما من الزعماء التابعين، تؤهلهم الفضيلة التى يتمتعون بها. وعلى الرغم مما لا يكون

الجمع غريبًا عن السلطة الجارى تحديدها على هذا النحو؛ فإن لكلٍّ الحق فى أن يُنتخَب، وأن الجميع – من ناحيةٍ أخرى – ناخبون. ذاك هو النظام الأكمل، الجامع بتوفيقٍ بين الملكية والأرستوقراطية والديموقراطية: الملكية بفعل سيادة فردٍ واحد، والأرستوقراطية بفعل كثرة الزعماء الذين يؤهلهم ما لهم من فضيلة، وأخيرًا الديموقراطية – أو السلطة الشعبية – من حيث إن مواطنين بسطاء يمكن أن يُختاروا كزعماء، وأن اختيار الزعماء من حق الشعب".(١)

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الأول *S. T. 1a2ae, q. 105, a. 1*. من الـــمُدهش تمامًا أن كلمة "الديموقراطية" فى هذا النص ليس لها على الإطلاق ذلك المعنى الاستهجانى الذى يوصف به نظامٌ فاسد [أو كان، فى العصور القديمة وبعضٍ مما تلاها]. بل لها – فى [مؤلَّف القديس توما "فى الحكم"...] *De Regimine principum* – بالضبط نفس المعنى الذى لكلمة *Politia* [اللاتينية، والتى لها معنى "التعايُش السياسى". [ومن ثمَّ ندرك كم كان المؤلِّف – إيف كاتان – مُحقًّا فى انبهاره بتلك الريادة للقديس توما الأكوينى. أ.ع.ب.]. فى ذلك، يتابع الأكوينى أرسطو الذى يُلاحَظ بالِغُ "تردُّده" فى معنى كلمة "الديموقراطية": يُنظر له على سبيل المثال كتاب "السياسة": الكتاب الثالث. الفصل السابع عشر، والكتاب السادس. الفصل الثانى *Politique, III, 17, 1288a, 20 ; VI, 2, 1317b, 3-10* [وبالفعل إن فى ترجمة أحمد لطفى السيد لمؤلَّف أرسطو إلى العربية عن الترجمة الفرنسية لـــ"جول برتلمي سانت هيلير" *Jules Barthélemy-Saint-Hilaire* – فى طبعة محْدثة نشرتها فى مصر الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ – ترِد أدلَّة كثيرة على ذلك التردد الذى ينسبه المؤلِّف – إيف كاتان – إلى أرسطو، على سبيل المثال فى الفصول (التى يؤثر الأستاذ أحمد لطفى السيد لها تسميتها بـــ"الأبواب") الأول من الكتاب الثالث (ص ١٨١-١٨٦) والثانى والثالث والرابع والخامس والسابع والعاشر والحادى عشر من الكتاب السادس (ص ٣١١-٣٣٠ وص ٣٤٣-٣٥١) والأول والثانى والثالث والرابع من الكتاب السابع (ص ٣٦٣-٣٨٠) والرابع والسابع من الكتاب الثامن (ص ٤٠١-٤٠٣ وص ٤١٥-٤٢٤). لكنْ لعلَّ أقوَى تلك الأدلة على صحة حكم الأستاذ كاتان هو ما ورد فى

إذن فالنظام الذى يصفه الأكوينى فى هذا المقام، هو خليطٌ من الملكية والأرستوقراطية والديموقراطية. بمزيدٍ من الإيضاح فإن ذلك النظام "حَسَن الاعتدال"، مُقَدَّرٌ له زعيم بمفرده؛ حيزَت له السيادة على الجميع. لكنْ يعاون هذا الفردَ عددٌ ما من "التابعين" *principantes* [باللاتينية] يُنتخَبون هم أنفسهم من قِبَل الشعب، ويمكن أن يُختاروا من بين أفراده. من الجلِىِّ أن الأكوينى يتطلع من تدرج السلطات ذاك إلى تركيبٍ للأنظمة، بداخله تلغِى التناقضات بعضها بعضًا بالتبادل. فى الداخل ذاته لذلك النظام المتزن، يلاقِى الطغيان - الذى هو أخطر الاحتمالات الـمُتَوَقَّعة لأىٍّ من الأنظمة الملكية - نقيضه وما يوازنه، فى شخص أولئك التابعين. أما وجود زعيمٍ منفرد، فيحول دون أىِّ انشقاقات يُحتمَل - على الدوام - ظهورها، متى وجد كثيرٌ من الحكّام. وعندئذٍ لا يعود ممكنًا لأىٍّ من ضروب المعارضة - وهى كلها فى داخل النظام ذاته - أن تتخذ شكل العنف الخالص.

"الباب" الخامس من الكتاب الثالث، من خلطٍ بين "الديمقراطية" و"الديماغوجية" (على نحوِ ما يكتب الأستاذ أحمد لطفى السيد هاتين الكلمتين، مُغفِلاً أيًّا من المقابلات العربية للكلمة الثانية، والتى قد يكون أصحّها "الغوغائيّة")، وبنص قول أرسطو إن "ما يميز الديمقراطية من الأوليغرشية (على نحوِ ما يكتب الأستاذ أحمد لطفى السيد هذه الكلمة، والتى تعنى "حكم النخبة من الأثرياء") إنما هو الفقر والغنى. وفى كل مكان حينما تكون السلطة للأغنياء - أكثرية كانوا أو أقلية - فتلك هى الأوليغرشية، وفى كل مكان حيث تكون للفقراء فتلك هى الديماغوجية". (ص ٢٠١)!! يُقارَن كذلك تصنيف أرسطو الوارد فى المتن أعلاه. أ.ع.ب.]. يُقارَن بـ [مؤلَف أرسطو الآخر] "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الخامس. الفصل السادس ***Aristote, Ethique à Nicomaque (trad. R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Desclé de Brouwer éd. 1958-1959), V; 6, 1131a, 27.***

بمعنى مقاربٍ جدًا لهذا، يتطلع مؤلِّف القديس توما الأكوينى "فى الحُكم"... إلى تشكيل مؤسَّسات تحظر على الملك أن يصير طاغيةً. للأسف أننا لا نملك النص الذى يجعل فيه الأكوينى مشروعَه البحثَ – على المستوى الواقعى – فى كيفية جعل الملكية "متزنة". لكن ما يذكره الأكوينى عن الطغيان، يُجيز الظن بأنه إن كان فى إمكانه أن يستكمل أطروحته تلك، لكان سيبلور فيها النظريات التى مسَّها فى ذلك النص – المذكور توًّا أعلاه – من "المجموعة اللاهوتية".

يُظهِر تفكير الأكوينى بشأن الطغيان أنه مستميت فى رفضه للقوة والعنف، وأن أشد الحلول حكمةً هو اللجوء إلى الحل القانونى. ويُفسِّر الأكوينى فكرته قائلاً: إن فى خلع الطاغية شروعًا فى سلسلة من الإجراءات الخطرة يصعب التكهن بنتيجتها. حتمًا يؤدِّى النضال ضد الطاغية إلى انقسام الشعب إلى فصائل، وعلى من يقود النضال حتى التحرر، ينبغى – لفترةٍ ما – إعمال قواعد الطغيان. عندئذ قد يُخشَى أن تروقَ له، ويصير – ما إن استكمل انتصاره – طاغيةً أسوأ من سلفه. فى الواقع إن الطغيان نوعٌ من وباءٍ تُنكَب به السياسة، وما القوةَ بكافيةٍ للشفاء منه! ما الشفاء إلا بالتبديل فى النظام من الداخل، وما التبديل ممكنٌ إلا بتَملُّك "سلطة عامة" *auctoritas publica* [باللاتينية] يُوَفِّرها قانونٌ شرعى. إن ورد فى الدستور – على سبيل المثال – أن الملك ينبغى له أن ينتَخبه الشعب أو ممثلــون للشعب، أو إن عُهِد بتنصيب الملك إلى سلطة عليا، فلهذه السلطة – أيًّا كانت – الحق فى خلع الملك إذا ما صار طاغيةً، والإتيان بخلفٍ له. على هذا النحو لا يكون التصرف بعنفٍ، بل بحكمة. لكن من الجلى أن إجراءً من هذا القبيل ليس ممكنًا، إلا فى نظامٍ "متزن" يوفر ضماناتٍ مؤسَّسية ضد الطغيان. على أنه أيًّا كانت افتراضاتنا، فينبغى لنا الإقرار بأنه لا يوجد أبدًا حلٌ مثالى.. حلٌ يمكن – سلفًا – استبصار عواقبه جميعًا.

منذئذٍ يمكن إيضاح معنى تحليلات الأكوينى وما تُفضِى إليه من نتائج: هى تحليلاتٌ أساسها تفكيرٌ فى الوحدة. لكنْ فى الحياة السياسية الواقعية، يتجلًى أن هذا المفهوم للوحدة يستعصى – على نحوٍ فيه مفارقة – على الإدراك الأوَّلى. الوحدة العددية لا تعنى تلقائيًا وحدة النظام، ووحدة النظام تحوى – على أرض الواقع – بداخلها تعدُّدًا. فى استحالة التطابق بين هذين الشكلين للوحدة، قد يبلغ بهما الأمر التعارض فيما بينهما. استخلاص الأكوينى هذا، يجب أن يعد نهائيًا. وهذا يعنى أن مفهوم الدولة يستحيل أن يكون موضع التفكير واقعيًا، إلا بشرط كَوْن هذا المفهوم موضع تفكيرٍ يشمل التناقض الذى ينطوى المفهوم عليه.

بعبارةٍ أخرى إن مفهوم الدولة يحوِى بداخله مفهومين يستحيل التوفيق بينهما واقعيًا: مفهوم القدرة ومفهوم العقلانية. مفهوم القدرة يتعلق بالاعتبارات الخاصة بالوحدة العددية: ينبغى للدولة أن تكون قوةً قادرة، أى يكون فى إمكانها التحقيق الواقعى للمصلحة المشتركةَ وفرضها إن لزم الأمر. ذلك أنه يبدو من الجلِىِّ أن أغلبية المواطنين ليست متأهِّبة للتخلى – منذ المستهل – عن مصلحتها الشخصية والخاصة، فى سبيل المصلحة المشتركة. إلا أن عاقبة كل انقسامٍ وكل تعدد بداخل الدولة، لا يمكن أن تكون إلا الإضرار بما لها من سلطةٍ نافذة. ينبغى للدولة أن تكون متحدة لكى تكون قوية. الدولة المتردِّدة – أو المنقسمة على ذاتها – ضعيفة، ودائمًا تُقصِّر عن المتطلبات الأساسية لماهيتها ذاتها، تلك التى هى ضمان المصلحة المشتركة. من ناحيةٍ أخرى – وعلى نحوٍ بالغ الأساسية هو الآخر – ينبغى للدولة أن تكون قوةً عقلانية! منشأ هذا هو تفكير الأكوينى بشأن الوحدة العددية، التى تستدعِى على الفور الكثرة. المصلحة **المشتركة** هى بالتحديد ما يجب أن تحققه الدولة، وعلى الأثر يجب أن يكون مجموع المواطنين على حقيقته ماثلاً حقًا فى الدولة، مثلما يؤدى الانشغال بالقدرة إلى تدبير مؤسسات تجعل وحدة القرار والفعل

ممكنة، يبيت الانشغال بالعقلانية متطلبًا ابتكار هياكل للحكم، تلك الهياكل القابلة لإشــراك الجمع -على حقيقته- فيما للدولة من وحدة القرار والفعل تلك.

وينبغى لنا التشديد على أن مفهومى القدرة والعقلانية هذين - اللذين بفعلهما يتم تحديد مفهوم الدولة - يجب ألا يكونا موضع التفكير باعتبارهما متواجهين! ليست الدولة موضع التفكير، عن طريق التمَعُّن فى القدرة والعقلانية بالتعاقب. ذلك أنه عندئذٍ يستحيل أن يوجد حقًّا مفهومٌ للدولة، لكن وجود هذا المفهوم لا يتم إلا بتَعَقُّله - بالفعل - كتجاوزٍ لمفهومى القدرة والعقلانية هذين المتعارضين فى الظاهر، وكتوفيقٍ واقعيٍ وعمليٍّ بينهما. والسبيل الوحيد للتوفيق، يبدأ من الاقتناع بضرورة جعل كل من هذين المفهومين نسبيًّا للآخر، وهذا يكون باستنباط صلةٍ واقعية بينهما، تتيح التغلب على ما بينهما من تعارض.

إنما بهذا المعنى ينبغى "النظام حَسَن الاعتدال" الذى يعرض له الأكوينى. ليس هذا النظام مجرد تحديد مواقع - تواجِه بعضها البعض - لملك وحكّام تابعين وشعب. ليست هذه المستويات الثلاثة ماثلة إلا فى الظاهر. هى تطغَى - جزئيًّا - على بعضها البعض، وتتعدّى على بعضها البعض. كيف يكون هذا ممكنًا على أرض الواقع؟ الفلسفة السياسية عاجزةٌ عن الإجابة عن هذا السؤال، ذلك أن الأمر يبيت عندئذٍ متعلقًا بممارسةٍ تتخذ موضعَها فى زمانٍ ومكانٍ مُعَيَّنين. وهى ممارسةٌ موضوعُها تاريخٌ محدَّدٌ وكذلك موقفٌ محدد. لكن ما يمكن للفلسفة السياسية الكشف عنه، هو ما يتطلَّبه ذلك النظام فى مجال الأخلاق: إذ يكون الإنسان ما هو إياه، فوَحْدَها صيغةٌ من هذا النوع [الأخلاقى] تتيح للدولة الوفاء بما لماهيتها من ضابط.

إذا سُمح لى بإجمال ما هو أساسى فى فكر الأكوينى السياسى بشأن ماهية الدولة، فقد يجوز القول إن الدولة فى عرفه تُمثِّل إجراءً لا شيئًا. هى امتدادٌ وفاعلية، لا واقعٌ ثابت. منذئذٍ يكون على ماهية الدولة اتخاذ مختلف الأشكال والتغيُّرات، وفقًا للملابسات. تارةً يُفرَض الالتزام بتقوية المؤسسات التى تجعل من الدولة أداةً قادرة، وتارة يكون واجبًا – على العكس– الدفاع عن المواطنين ضد تَسلُّط يُحتمَل أن يصير طغيانًا. الوفاء بهذا الواجب، يكون عن طريق المزيد من إشراك المواطنين فى آليات القرار التى للحكم. وعلى الدوام يجب مواصلة تلك الحركة الدائبة – جيئةً وذهابًا – بين قطبى سلطة القرار العليا: بين الوحدة والكثرة، وبين القمة والقاعدة، وبين الحاكم كقائد والمواطنين كهيئة[١].

(١) فى مستهل الفصل التالى – الحادى عشر – سنجد المؤلف – إيف كاتان – متمسكا بذكر كلمة "المواطنين" مسبوقةً بكلمة "الهيئة". لأن مصطلح "هيئة المواطنين" يعنى لديه ما ندعوه اليوم "الأمة"، وليس مجرد الأفراد المتفرّقين الذين يجمعهم وطنٌ على أرضه. وهذا كما يذكر المؤلف نفسه فى ذلك الفصل. أ.ع.ب.

الفصل الحادى عشر

السيادة والسلطة
ثالثًا: الدولة والأمة

فى ذلك "النظام حَسَن الاعتدال" الذى يعرض له الأكوينى، يُمثِّل كلٌ من الحاكم وهيئةِ المواطنين – معًا – السلطةَ الواقعية للقرار وللفعل. وهذان الممثلان لتلك السلطة متطابقان تطابقًا مرجعه المصلحة المشتركة، التى هى للدولة الغاية؛ بمثلما هى الغاية للسياسة عمومًا. واقع الأمر أن تلك هى المسألة الأساسية التى يكشف عنها فكر توما الأكوينى، ومن المهم الوقوف على كيفية فهمه لذلك التطابق النسبى بين الدولة وهيئة المواطنين، أىْ بين الدولة وما ندعوه اليوم "الأمة".

واقعيًا تمثل الدولةُ الغيريةَ التى يستحيل على الإنسان الإفلات منها، فالإنسان لا يكون على الفور عقلانيًا، لكن تلك الغيرية ليست إلا نسبية. المواطن يلاقِى نفسه فى الدولة، بالذات من حيث إن الدولة ليست شيئًا آخر سوى مَسْعَى إلى التجسيد الواقعى للعقل. إذن فمن الممكن – على نحوٍ ما يحاول توما الأكوينى أن يُظهِر فى نظريته للتمثيل [بمعنى إنابة الشعب من يمثله] – التغلب على الغيرية دائمًا؛ فلأن الإنسان تام العقلانية، سيتضح له أنه فى مُضيِّه من ذاته إلى الدولة، يمضى – فى حقيقة الأمر – من شىءٍ إلى ذات الشىء، فإن وُجِدت –رغم ذلك– غيريةٌ ما، فلأن الإنسان ينبغى أن يكون عقلانيًا. الدولة تمثل ذلك الإجراء الذى بفعله يسعى البشر – فى مجتمعٍ – إلى بلوغ العقلانية.

على هذا النحو، يكون طرح مسألة الصلات التى بين الدولة و[ما يُعرف باسم] الأمة؛ التى هى هيئة المواطنين. نظريًا - كما سلف أن ذكرت - تبدو المسألة قابلةً للحل: الدولة هى الإجراء الذى بفعله يتاح لهيئة المواطنين فى مجموعها - ولكل مواطنٍ، بصفةٍ خاصة - بلوغ العقلانية. على أن هذه المسألة تُطرح فى الممارسة، وفى الممارسة ينبغى لها أن تجد حلاً. على حد علمى فإن توما الأكوينى لم يعرض مباشرةً لهذه المسألة، وإن لم تكن قليلةً تلك التحليلاتُ الواردة فى أعماله؛ المنصبَّة - على نحوٍ ما - على مسألة الصلات بين الدولة والأمة تلك.

أولا: الرغبة الطبيعية فى الدولة

لنعد إلى النظرية الأساسية فى تفكير الأكوينى السياسى، تلك النظرية التى آلت إليه من أرسطو؛ والخاصة بالسمة الطبيعية للمجتمع السياسى. القول بأن الإنسان يرغب بطبيعته فى المجتمع السياسى، هو التأكيد على أن هذا المجتمع يمثل مصلحةً يستحيل - واقعيًا - أن تتحقق ماهية الإنسان بدونها. فى شروح الأكوينى على كتابات أرسطو، نجده يكتب قائلاً إن "فى كل إنسان توجد فاعلية طبيعية *quidam naturalis impetus* [باللاتينية]، تنزع به صوب الرابطة التى هى الوطن. وهذا على نفس النحو الذى توجد به - فى كل إنسانٍ - فاعليةٌ تجذبه إلى الفضيلة".(١)

---

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى السياسة: الكتاب الأول. الدرس الأول *In Polit. I, 1*.

يبدو أنه يكفى للإجابة عن السؤال عن الصلات بين الدولة والأمة، تحديد هذا أو ذاك من المواقف التى تتحقق فيها الرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى، وما يعنيه هذا التحقُّق.

لأن الإنسان كائنٌ عقلانى، فبحكم هذا تكون جميع رغباته فى انفتاحٍ على اللا متناهى، أىْ على كُلِّيَّة الوجود؛ فى اكتمال هذه الكلية. الإرادةَ – من حيث إنها ميلٌ فطرى، أى رغبةٌ طبيعية – منفتحةٌ على المصلحة، لا على مصلحةٍ خاصة لهذا أو ذاك؛ بل على المصلحة العامة. لن يمكن وصف هذه الرغبة أو تلك بأنها مبهمة، بما أنها – واقعيًّا – يكون موضعها على الدوام هذه أو تلك من المصالح الخاصة، لكن الرغبة من حيث هى رغبة، مبهمة بالفعل؛ فإذ يمكن أن يكون موضوع الرغبة جميع المصالح، فليست الرغبة مُقرَّرةً على أىِّ نحوٍ بعينه. الرغبة تتجاوز المصالح كافةً، وما أىٌّ من المصالح بما يستدعى الرغبة على نحوٍ ملزم. إذن فإن معنى الرغبة فى هذه المصلحة أو تلك على نحوٍ فعلى، هو فعلٌ خاص يطبِّق الرغبةَ العامة – أىْ الرغبة فى المصلحة الكُلِّيَّة – على مصلحةٍ بعينها. إنما الشمول الذى تتسم به هذه الرغبةُ، هو الذى يقرِّر تعريفَ الإرادة بأنها قوة عقلانية. إذن يجب التمييز بين الرغبة الطبيعية – التى لا تعبر فى ذاتها إلا عن طبيعة الإرادة، والتى تظل على الدوام خالصة الشكلية – والرغبة الخاصة، وهى الرغبة التى تتخذ لها موضوعًا من شىءٍ بعينه – محددٍ وواقعى – أىْ تتخذ موضوعها من **هذا** الشىء بعينه أو **ذاك**؛ لا من كلٍّ من الأشياء ذات المنفعة على السواء. الرغبة الخاصة تلك، لا تصير واقعيَّةً إلا فى الواحد بعينه من أفعال الإرادة – بأدق معانى الكلمة – ومن ثَمّ فهى تظل دائمًا محددة وخارجية، على نحوٍ ما.

متى طبقنا هذه الملاحظات على الرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى، سيتأكد لنا أن هذه الرغبة لا تكفى وحدها لتأسيس وجودٍ سياسى حقيقى. ينبغى لهذه الرغبة أن تتطور، لتصير رغبةً فى مجتمعٍ سياسيٍ بعينه وواقعى. يجب أن تصدر إرادةٌ واقعية، مَحَلُّها مجتمعٌ بعينه، وهذه الإرادة ينبغى لها أن تصدر من العمق الكلى للفاعلية الطبيعية؛ فى تجاوزها لكل مجتمعٍ مُعيَّن.

إذن ففى أصل المجتمع السياسى، يجب وضع ما يمكن أن يُدْعَى "ميثاقًا سياسيا". ليس هذا الميثاق عقدًا، فما هو إلا التفعيل الواقعى للرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى. لذا يجب ألا يُفسَّر من منظور "الإرادية" الخالصة. إذ يَفِى المجتمع السياسى بحاجةٍ أساسية للإنسان، فهو من ثَمَّ طبيعىٌّ تمامًا، وتلقائىٌّ لا طارئ. لكن يستحيل أن تكون هذه التلقائية تامَّة؛ فلأن الإنسان مضطرٌ إلى إنشاء المجتمع السياسى، نراه يجد نفسه حتمًا إزاء واقعٍ يظل - جزئيًا - خارجيًّا عنه. الرغبة الطبيعية التى يعرض لها الأكوينى - على أثر أرسطو - لا تتحقق إلا بتعيُّنها. يستحيل استهداف المجتمع السياسى الداخلى- ذلك المجتمع الذى يفِى تمامًا بالرغبة الطبيعية - على نحوٍ خالص، إلا باعتباره مثالاً، متى تم الانتقال إلى التحقيق الواقعى لذلك المجتمع، فقد وجب كذلك تَقَبُّل التحديد والتعيين: برغبة الفرد فى المجتمع بصفةٍ عامَّة، يكون أقصى ما يستطيع الفردُ تحقيقَه مجتمعًا بعينه. لكن ما يحدد ويُعَيِّن رغبة الفرد الطبيعية فى المجتمع السياسى - إذ يحققها - هو جهازٌ حكومىٌّ ما (وهذا استخلاص مهم). أجل إن ما يحقق رغبة الفرد الطبيعية فى المجتمع السياسى، هو هيكلةٌ قانونية، بالاختصار هو ما يُدعَى الدولة؛ والتى هى - لفكرة المجتمع السياسى - بمثابة ما يجعل من فكرةٍ كلية - هى المجتمع السياسى - مادةً فردية.

حين يعرض الأكوينى للمجتمع السياسى الأول، فهو يلفت النظر إلى أنه لم يكْفِ أن يوجد تَجَمُّعٌ لبشرٍ - فى نفس الموضع - لكى يشرع تجمعهم ذاك فى اكتساب صفة مجتمعٍ له وجود[1]. لقد وجب كذلك أن يُنصِّبوا زعيمًا، وبهذا المعنى فإن المجتمع الواقعى يتجاوز الرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى.

ليس فى مضمون الرغبة الطبيعية على الإطلاق تأسيس هذا من المجتمعات بدلاً من ذاك، أو جعْل هذا من الأفراد زعيمًا بدلاً من ذاك. إنما لكى يتم تحقق هذه الرغبة، فإن التجاوز - الذى يجريه فيها المجتمع الواقعى - مُتَطَلَّبٌ نوعًا ما، وهذا بمعنى أن المجتمع الواقعى تعيينٌ، وأنه هو الخارجية. هذا الفارق بين الرغبة الطبيعية والموضوع المحدد - الذى به تتحققَ الرغبة الطبيعية على أرض الواقع - يتم التعبير عنه فيما هو أساسى من أطر قانونية، وتحديدات للحياة السياسية الواقعية. وهذا الفارق يُبرِّر المسافة التى تتَّخذ- فى الظاهر على الأقل - بين الأمة كهيئةٍ للمواطنين، والدولة كتمثيل واقعى لسلطة العقل. هذا النوع من الازدواجية ليس عارضًا: ليست هذه الازدواجية حادثًا يطرأ على الحياة السياسية، وفى الإمكان تفاديه. إنما الازدواجية مرتبطةٌ بالإنسان الذى يؤسس المجتمع. ما نلقاه هنا، هو كنظيرٍ لتلك القــاعــدة الميتافيزيقية - التى وفقًا لها لا يبلغ العقل الإنسانى الكلِّيَّة، إلا عَبْرَ مفْرَدٍ مُدْرَك - والتى درسناها فيما سلف: العقل لا يحقق رغبته الطبيعية، إلا بخضوعه للخارجية وللتعيين.

ثانيًا: الشعب، مصدر السلطة

إلى نفس الاستخلاصات السابقة، يؤدِّى بحث مسألة ما تُنسب إليه السلطة. فى ختام هذه الدراسة، سوف أبحث مسألة أصل السلطة فى أعماقه، لكنْ فى هذا

---

(١) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرةً] عينه *Ibid.*.

المقام سأقتصر بحثي على ما يذكره الأكويني بشأن دور الشعب في اختيار من سيُجسِّد السلطة فعليًّا. يبدو لي في الإمكان - دون أدنى خطأ - التأكيد على ما يعتقده الأكويني بشأن رجوع اختيار ممثل السلطة إلى الشعب (أيًا كانت - من ناحيتهـا - كيفية ذلك الاختيــار)، وهـذا بحكم طبيعة المجتمع السياسي ذاتها. والاعتراض الذي يعاود الأكويني توجيهه في "المجموعة اللاهوتية"، ينصبُّ على محاولة تعميم ما ورد في شريعة موسى من احتفاظ الإلــه لنفسه بسلطة اختيار الحاكم الأعلى، في حين لم يملك الشعب نفس السلطة إلا بشأن القادة التابعين. لكنه اعتراض لا يقبله الأكويني على نحوٍ مطلق، إذ يسترعي الانتباه إلى أن تلك كانت حالةً خاصَّةً للغاية وغير مسبوقةٍ على الإطلاق: "كان ذلك الشعب مُوَجَّهًا بعنايةٍ خاصةٍ من الإلــه (...). ولهذا السبب احتفظ الإلــه لـنفسه بسلطة اختيار الحاكم الأعلى".[1] بخلاف تلك الحالة، يستحيل الرجوع إلى اختيارٍ غيبي - أو منسوبٍ إلى الشريعة السماوية - لبشرٍ أو لِـجمْعٍ من البشر.

وعلى العكس يرفض الأكويني ما يمكن أن يُسَمَّى اختيارًا طبيعيًا، إن كان المقصود - بذاك الـمُسَمَّى - تأكيد ما يُحتمل أن تتمتع به - بالطبيعــة - سلالةٌ أو أسرةٌ أو بشر، من سماتٍ مؤهِّلةٍ للحكم. من وجهة النظر الطبيعية - وبالمعنى الدقيق - فإن البشر جميعًا متساوون، من حيث نفس كونهم بشرًا. بل يجب أن يُقال إن البشر ليسوا مؤهلين لممارسة الحكم، بقدر ما هم مؤهلون لخضوعهم له. واقع الأمر هو أن كل امرئ ميّالٌ إلى الانشغال بمصلحته الخاصة، بأكثر منه إلى الانشغال بالمصلحة العامة. والطبيعة تربط النفس البشرية - وفقًا لما هو متأصِّلٌ فيها - بالنازع إلى الانصياع، بأكثر ممّا تفعل بالأهليَّة للحكم. ورغم ذلك فإن نص

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الأول. الاعتراض الأول، والرد على الاعتراض الأول *S. T. 1a2ae, q. 105, a. 1. obj. 1, et ad 1um*.

أرسطو الذى يُعقِّب عليه الأكوينى، يَفسح الطريق لإجراء استثنائى[١]: إنْ تأكّد بالبرهان وجودُ تألُّقٍ بالفضيلة من سلالةٍ أو فرد - إلى مدى يتجاوز ما فى الآخرين جميعًا - فسيكون عدلاً أن يُخلَع الـمُلك على تلك السلالة أو على ذلك الفرد. ذلك أن جَعْل من يتفوق فى الفضيلة زعيمًا على الآخرين، هو ممّا يوافق الطبيعة. فمن الواجب الانتباه إلى ما يستخدمه الأكوينى من عبارات: إن من يرد لديه ذكرهم من أفراد سلالة أو من حُكّامٍ أفراد، ليسوا مُخوَّلين بسلطة الحكم على نحوٍ طبيعى وتلقائى. فأوَّلاً يجب أن يملك أيٌّ من أولئك الصفات المطلوبة من أجل أن يعهد إليه بالسلطة، ثم يكون الشعب هو الذى يصادِق - بحُرّ اختياره - على شخص شاغل منصبٍ لم تقم الطبيعة (المكتسَبة - فى هذه الحالة - بفعل ممارسة الفضيلة) بجعله يشغل المنصب بالفعل، بل بمجرد ترشيحِه له. كل ما يمكن استخلاصه إذن من ذلك النص، هو أن الشعب- إذ ينتخب حكومته - ينبغى له أن يأخذ فى الاعتبار ما للمرشحين الماثلين من فضيلة سياسية، وأن الصفات الوراثية - الطبيعيـة تمـامًا - لا تشكِّل جدارةً بالسلطة.

ما يتم التأدِّى إليه إذن هو أنه فى "أفضل تنظيمٍ للحكم" ***optima ordinatio principum*** [باللاتينية][٢] على حد تعبير الأكوينى، يكون الشعب هو الذى يُعَيِّن حُكّامَه. وينبغى له التأكيد على أن ما يذكره الأكوينى - بإيضاحٍ بالغ الدقة - هو "اختيار" الحاكم، وأنه لا يُبادر - على أىّ نحوٍ كان - بتقرير الشكل الذى ينبغى أن يتخذه النظام السياسى. إذن فمن المستحيل الخروج من هذه النظرية باستخلاصٍ

---

(١) شــروح القديس توما على كتاب أرسطو فى السياسة: الكتاب الثالث. الدرس السادس عشر ***In Polit. III, 16.***

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الأول ***S. T. Ia2ae, q. 105, a. 1.***

مفادُهُ أن الديموقراطية ستكون - لدى الأكوينى - الشكل الأوحد لنظامٍ سياسىٍّ مُتَّسِقٍ بالقانون الطبيعى. فى عرف الأكوينى أنه فى جميع أشكال النظام السياسى، يجب أن يكون إلى الشعب مرجع تعيين الحُكّام. هذا هو الأسلوب الأوحد لضمان غُدُوِّ الزعيم - المنتخب على هذا النحو بغالبية أصوات الشعب - مشرفًا على الأمة بالنيابة [عن الأمة ذاتها!]، كى يحكمها فى شكل النظام الجارِى العملُ به. وبهذا الصدد، فكذلك يرجع إلى الشعب اختيار ذلك النظام.

ثالثًا: الأمة والدولة: تطابقٌ نسبى

ليست هــذه النظــرية عنــد الأكوينى نتاج خبرةٍ عاشها هــو أو آخرون، أو توصيفًا لخبرةٍ من هذا القبيل. إنما يتعلق الأمر لديه بنظرية فلسفية، ناشئة عن تحليله للسلطة. مبغَى الأكوينى هو أن يجعل ما يوجَد من تطابقٍ نسبىٍّ بين الأمة والدولة موضع التفكير، ويخرج من ثَمَّ بالاستخلاصات اللازمة. إن تَطَلَّب ذلك التطابقَ أن تكون الدولة موضع التفكير باعتبارها "وكيلاً" عن الأمة، فعندئذٍ يغدو محتومًا كذلك أن يوجد ظهورٌ حقيقى لهذا التطابق النسبى، فى تلك العملية - الأوّليّة على نحوٍ ما - التى هى الاختيار الواقعى لمن سيمارس السلطة باسم الأمة ولمصلحتها؛ وهو من سيُجَسِّد سطوة الدولة. ينبغى أن يكون هذا الاختيار هو الفعل الذى بواسطته يُنَصِّب الشعب نفسه، باعتباره صاحبَ سلطةٍ يداوم هو نفسه التمتع بها - على نحوٍ ما كان الحال فى الوطن الإغريقى [القديم] - أو يُفَوِّض بها من يُمَثِّله. من الجلِىِّ تمامًا أن هذه النظرية تستند إلى مفهومٍ للمواطنة فعّالٍ ومسئول. ذاك هو مفهوم الأكوينى فيما كتبه فى "المجموعة اللاهوتية"، قائلاً إن "أرسطو يميِّز فى المواطنة بين درجتين، درجةٍ كاملة وأخرى نسبية: يكون مواطنًا كاملاً ذلك

الذى يستطيع ممارسة المهام المدنية، شأن المشاركة فى المشاورات والقرارات العامة. وبالمعنى النسبى، يمكن لأىٍّ ممن يقيمون بالوطن، أن يكون مؤهلاً لوصفه بأنه مواطن".(١)

إذن، ففى هذا المقام قد تم إشهار ضابطٍ أو قاعدة، غايتهما التعبير عن القانون الطبيعى. ومن ناحيةٍ أخرى فمن المدهش تمامًا أن الأكوينى يصوغ هذه القاعدة بشأن "النظام حسَن الاعتدال"، الذى يبدو له أفضل نظام؛ ومن ثمَّ يكتسب مرتبة الضابط أو القاعدة. الأكوينى يرى فى هذه القاعدة أفضل كيفيةٍ لتحقيق المواطنة: ينبغى أن تسير الأمور على هذا النحو – كما يقول فيما كتب – "كى يشارك الجميع فى فعل الحكم".(٢) وهو لا يذكر الكيفيات الواقعية لتطبيق هذه القاعدة. فى الإمكان أن تكون هذه الكيفيات مختلفة، وتتنوع بحسب ملابسات المكان والزمان والثقافة. ليس هدف هذه القاعدة جعل جميع المجتمعات الإنسانية متماثلةً ببعضها البعض، ولا هى كذلك ما تحتاجه تلك المجتمعات من ترياق. إنما هى قاعدةٌ، وتظل قاعدةً فى أىِّ مجتمعٍ كان؛ فلأن هذه القاعدة عامَّة ومجردة، ينبغى – من حينئذٍ – أن تُهيكل الفعل المُولِّد لما هو خاصّ ومُتَعيِّن (بمعنى "واقعى"). على نحوٍ خاص وغير مسبوقٍ فى كثير من الأحيان – وفريدٍ فى بعضها – يجب أن تكون هذه القاعدة ماثلة فى كل المجتمعات الإنسانية. حينئذٍ ستكون هى المتيحة لتقييم قدرة تلك المجتمعات على بلوغ الإنسانية.

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الثالث. الرد على الاعتراض الثانى *S. T. 1a2ae, q. 105, a. 3, ad 2um*. تُنظر كذلك شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى السياسة: الكتاب الثالث. الدرس الرابع *In Polit. III, 4*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الأول *S. T. 1a2ae, q. 105, a. 1*.

تاريخيًّا وجد الأكوينى نفسه إزاء نظامين سياسيين لتَوَلِّى السلطة، هما نظام الوراثة ونظام الانتخاب. وفى رأى الأكوينى أنه - على الصعيد النظرى الخالص - لا توجد أيَّة مشكلة، وهو القائل فيما كتب إنه "على الدوام يفْضُل تَوَلِّى السلطة بالانتخاب، توليها بالوراثة".(١) وإن كان القديس توما - فى نفس النص - يضيف قوله إنه"... يمكن أن يكون التولى بالوراثة أفضل، بصفة عارضة". فى نظام الوراثة - من ذاته - إضرارٌ بماهية الإنسان، إذ يُحِلُّ جبريةً آليَّة محل الاختيار الحر؛ جاعِلاً الأولوية للطبيعة على العقل والحرية. أما نظام الانتخاب والذى هو الأفضل لحقوق الإنسان، فسلفًا يفترض فى المواطنين عقلانية كافية. أولئك مطالبون بأن يختاروا زعيمًا، أىْ ممثلاً للمصلحة المشتركة؛ ومن ثَمَّ للعقل. الحق فى الانتخاب - بكل ما تعنيه الكلمة - مكفولٌ لمن هو حقًّا مواطن، أىْ من باستطاعته أن يَحْكُم وأن يكون محكومًا. إذن تستلزم المواطنة - والقدرة على الاختيار - رعايا قد تجاوزوا طَوْر الأهواء والخصوصية. إن لم يكن أعضاء المجتمع - أىْ الناخبون - على هذا النحو، فإن الاختيار من قِبَل الشعب لن يشكل هيئة سياسية. إنما سيُخْضِع هذا الاختيار الأمة لسلطة من قد يكون مُسَيَّرًا بالهوَى، ومُفَوَّضًا من قِبَل جماعة ضغطٍ أو فصيل.

من جهةٍ أخرى فإن الأكوينى لم يغب عنه أن ممارسة السلطة تتطلب نوعًا من الحِرَفيَّة وقدرًا من المعرفة، وكذلك حدًّا أدنى من التحَلِّى بالأخلاق (وهذا على نحوٍ أشد أساسية)، أىْ أن ممارسة السلطة تتطلب - فى المحصلة النهائية - تأهيلاً ما. يقينًا إن المواطنة تؤهِّل للحكم، وإنه فى الحياة العامَّة أساسًا، يوجَد ما يكتمل من

(١) شـــروح القـــديس توما على كتاب أرسطو فى السياسة: الكتاب الثالث. الدرس الرابع عشر *In Polit. III, 14*.

قدرة على الاضطلاع بالمهام السياسية. لكنْ يجب ألا يغفَل المرء عمّا هو نظرىٌّ فى هذا الـمرتقب: المواطن الحقيقى مؤهلٌ للحكم، ولكنْ من حيث نفس كَونه مؤهَّلاً لكل من الخضوع للزعيم والإسهام فى المصلحة المشتركة، لكن المشكة هى فى العثور على المواطن الحقيقى، مكتملِ العقلانيةَ والوعى بالمصلحة المشتركة. فى معظم الأحوال يثبت الواقع أن النزوع إلـى المصلحـة المشتـركة، لا يكون إلا بتأثير الإلزام. وفى معظم الأحيان يستغل من يكون مفوَّضًا بمهمة ذات شأن، أهميتَه لخدمة مصلحته الخاصة؛ مُستَخِفًّا بالعقل؛ وعليه يكون الرجوع إلى الحل الأرسطى الخاص بسلالةٍ أو أسرةٍ مُقَدَّرةٍ تقليديًّا للحكم، ومؤهلةٍ سلفًا لهذا الدور؛ بحكم العادة والتَعلُّم. ما من شكٌ كبيرٍ فى أن هذا ليس الحل المثالى، لكنْ يمكن أن تكون به بعض المزايا. إن افتُقِدت العقلانية التامَّة، ففى الإمكان - على الأقل - الاطمئنان إلى "اعتيادٍ على الحكم، يجعل الخضوع بالغ اليسر".[١]

على هذا النحو فإن القاعدة المطلقة هى أن الدولة ينبغى لها أن تمثل الشعب، وأن تتطابق به بطريقةٍ مثالية. نظريًّا يبدو مفترضًا أن يكون نظام الانتخاب أفضل ضمانٍ لهذا التطابق. لكن فى هذا الحل سالف افتراضٍ لكَون المسألة محلولة!! فالانتخاب لن يجىء بمن هو جديرٌ بتولى السلطة، ما لم يكن المواطنون أنفسهم عقلانيين؛ قادرين على حكم أنفسهم بأنفسهم. على هذا النحو قد يؤدِّى النظام الأفضل إلى تفكك الحياة السياسية، وقد يُقَرُّ الانتخابُ الهوَى ويخدم المصلحة الخاصة بدلاً من العقلانية. عندئذٍ فلن يوجد سوى مظهر للحكم، ولن توجد فى الواقع سلطةٌ عقلانية. إذن فمن الضرورى تصحيح الموقف من الخارج، باللجوء

---

(١) شـروح القـديس توما على كتاب أرسطو فى السياسة: الكتاب الثالث. الدرس الرابع عشر *In Polit. III, 14*.

إلى نوعٍ من طرفٍ ثالث. الأكوينى يكتشف ذلك الطرف الثالث فى نظام الوراثة! على ما فى هذا من مفارقة، فإن إنقاذ العقل لا ينجح إلا باللجوء إلى عنصرٍ طبيعى، لا إلى عنصرٍ عقلانى!! لكنْ بإمعـــان الفكـــر، يتضـــح أن ذلك النظـــام لا يكتسب قيمته من حيث إنه - على نحوٍ خالص - وراثى وطبيعىّ. إنما تكون لذلك النظام قيمةٌ، لأن العقل قد يستثمر اللا عقلانى؛ مثلما قد يهجر ما هو عقلانى.

مرة أخرى يجب استخلاص الآتى: مسألة الحياة السياسية غير قابلة للحل، إلا فى إطارٍ من العقلانية التامَّة [باعتبار اللا عقلانى بدوره استثمارًا للعقل، وكذلك هجران ما هو عقلانى]. من يذكر هذا الذى بات يُحْسَب من ثمار فكر الأكوينى، يُقِرُّ بأن المسألة السياسية لا حل لها إلا ممّا هو وقتىٌّ، بما أن العقـــلانية لا تتاح أبدًا، بل تستوجب المثابرة على تشكيلها باستمرار. على هذا النحو فإن التطابق بين الأمة والدولة يمكن أن يوضع موضع التفكيـــر فى النظـــرية، لكنـــه لا يتخذ موقعًا بين الأحداث الواقعية أبدًا. إذن فهو ليس من المعطيات التجريبية، ولا يتجلّى إلا على هيئة ضابطٍ، ليست المسافة التى بين الدولة والأمة مَظهرًا يمكن للتفكير أن يضطلع به ويتجاوزه فحسب، بل هى دائمًا - وإن على نحوٍ ما - مسافةٌ حقيقيةٌ؛ وما تقوم به العملية السياسية - أو تحاول أن تقوم به - هو اختصار تلك المسافة، دون أن تُفلح فى تحقيق ذاك تمامًا. على هذا النحو لا يمكن أبدًا ردُّ السياسة إلى مناورةٍ بين مفاهيم، بل هى مناورةٌ بين قوى حقيقية؛ أيًّا كانت - فى حينٍ أو آخر - سطوةَ هذه القوى ومأسويتها، السياسة هى الموضع الذى فيه يسيطر الإنسان على العنف، ويخفِّف منه.

فى هذه الممارسة الواقعية، تتجلَّى الحياة السياسية باعتبارها العملية التى من خلالها تنشد الأمة - أىْ ينشد الشعب - التعرف على الذات، فى سلطةٍ هى الدولة؛

والتى تظل على الدوام ما هو غير الأمة (وغير الشعب). هذه المسافة – بين الدولة والأمة – تُبدِى لكل مواطن – وللمجتَمع بأكمله – أن العقلانية ليست منفعةً مكتسبةً، بل مهمة يتعين إنجازها... مهمة لا نهاية لها. لكن لدى عالِم اللاهوت توما الأكوينى، يكون هذا النقصان فى الوجود السياسى، كذلك موضعَ استرداد الوعى بتجاوزٍ آخر تنطوى عليه السلطة السياسية؛ لأن المجتمع السياسى بأكمله ينطوى عليه. هذا التجاوز تؤكده عبارة القديس بولس التى صارت من مُسَلَّمات الفكر السياسى المسيحى، تلك التى يعلن بها أنه "ليس سلطانٌ إلا من الله" *Omnis potestas a Deo* [باللاتينية]. وعليه فمن المهم فى ختام هذه الدراسة، الإجابة عن سؤالِ هو "كيف كان الأكوينى يفهم بيان القديس بولس ذاك، ويبرره؟"؛ وهذا من المنظور الأرسطى، والذى كان توما الأكوينى يجعل منه منظوره هو.

الفصل الثانى عشر

السيادة والسلطة

رابعًا: لا سلطانٌ إلاّ من الله *OMNIS POTESTAS A DEO* [باللاتينية]

المسافة بين السلطة والمجتمع السياسى، أىْ بين الدولة والأمة – وهى مسافةٌ معترفٌ بها – تطرح على عالِم اللاهوت توما الأكوينى مسألةً بعينها– لا تقبل اختزالاً واقعيًا – هى مسألة الأصل الأول للسلطة. "ليس سلطانٌ إلا من الله"، هو ما أكده العُرْف المسيحى؛ بدءًا بالقديس بولس[1]. هذا بديهىٌّ بشأن السلطة الروحية، لكن فى كل من رسالة بولس إلى أهل رومية ورسالة بطرس الأولى، مبادرة إلى تطبيق تلك الـمُسلَّمة على السلطة السياسية[2]. لقد ذَكَرْتُ كيف استُخدِمَت تلك

---

(١) رسالة القديس بولس إلى أهل رومية : الأصحاح الثالث عشر: العدد واحد وما يليه: "لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة. لأنه ليس سلطانٌ إلا من الله والسلاطين الكائنة هى مرتَّبةٌ من الله. حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة. (...) افعل الصلاح فيكون لك مدحٌ منه. لأنه [السلطان] خادم الله للصلاح. لكن إن فعلت الشر فخَفْ. لأنه لا يحمل السيف عبثًا، إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذى يفعل الشر". [طبق الأصل العربى، فى نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. ص ٣٤٣-٣٤٤] *S. Paul, Lettre aux Romains, 13, 1 sq.*

(٢) رسالة بطرس الأولى: الإصحاح الثانى: العدد ثلاثة عشر والعدد أربعة عشر: "فاخضعوا لكل ترتيب بشرى من أجل الرب. إن كان للملك فكمنْ هو فوق الكل، أو للولاة كمرسلين منه

النصوص فى الفكر القرووسطى[1] لتبرير خضوع السلطة الزمنية للسلطة الروحية. ومهما تكن التطبيقات الواقعية لهذا البيان اللاهوتى، فإنه وسيلةٌ لاختزالٍ - بلا رجعة - لما تأكد وجوده من مسافة بين الأمة والدولة. وهذا بما يقوم به هذا البيان من سالف تبريرٍ لعقلانية الدولة. لكنْ يبدو أن فكر الأكوينى يُمَثِّل تعارضًا بذلك العرف المسيحى الذى استتبَّ زمنًا، وهذا لأن القديس توما يجعل مصدر السلطة السياسية من المجتمع ذاته. وفى المحصلة النهائية يجعل الأكوينى مصدر السلطة السياسية من الرغبة الطبيعية فى المجتمع، تلك [الرغبة] التى تُهيكِل ماهية الإنسان. إذن يبدو من المهم الوقوف على كيفية اتخاذ الأكوينى موقفه بشأن ذلك العرف، وكيفية تأدّيه إلى تحديد فكره السياسى.

أولا: مسألة أصل السلطة

لدى الأكوينى أنه ما من بلوغٍ حقيقىٍّ وواقعىٍّ للجماعة إلى السلطة، ما لم تتوصل إلى أن تكون لها حكومة. هذه الحكومة.. هذه الدولة، تمثل الشعب باعتباره وحدة ***sub ratione unitatis*** [باللاتينية]. الدولة هى الشعب، بالذات من حيث إن الشعب شعبٌ، أىْ جمعٌ مُساقٌ إلى الوحدة؛ بحكم نظامٍ داخلى. الدولة - من حيث ماهيتها ذاتها - تملك السلطة، بما أنها هى التمثيل الواقعى لمتطلبات العقل الكلى؛ ولا شىء غير هذا. المنظومة التى يوحى بها الأكوينى، منظومةٌ متماسكة؛ ليس

للانتقام من فاعلى الشر وللمدح لفاعلى الخير". [طبق الأصل العربى، فى نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. ص ٤٨٨-٤٨٩] *S. Pierre, Première lettre, 2, 13-14*.

(١) يُرجع إلى ما أضفناه إلى مقدمة المؤلف من هامش. أ.ع.ب.

بهذه المنظومة أيُّ تنافر: باستمرارٍ يكون الـمُضِيُّ من الشيء إلى ذاتـه، وليس كلٌّ مـن الإطـراف إلا بديـلاً عن سائرها؛ إذ يُتاح لكُلٍّ أن يُردَّ إلى العقلانية.

لكن ما فى الأمر بالتحديد، هو أن هذه المنظومة بالغة الكمال! ليست هذه المنظومة عقلانية، إلا لأنها تفترض العقلانية سلفًا، هذه المنظومة تُبَدِّد الصعوبات جميعًا؛ فهى منظومةٌ تفترض سلفًا أن كل من يحويهم المجتمع السياسى – من بشر – مواطنون. كذلك تفترض هذه المنظومة تَوطُّد البشر على مستوى العقل، وكأنهم مستقرون فى العقل، لكن الأمور فى الواقع، لا تسير على هذا النحو، الأكوينى نفسه يُقِرُّ بهذا. إذن فإذ تفترض المنظومة المقترَحة أن المسألةَ محلولةً سلفًا، فهى لا تكتسب أهميـة واقعيـة، ذلك أن الأمـر يتعلق أوّلاً بإنشـاء مجتمعٍ عقلانى، لا بالقيادة.

إذن فإن صيرورة الأمة أمةً، تكون بمنحها نفسها دولة؛ ممّا يعنى أنه على نفس هذا النحو يصير المواطن مواطنًا. إنما الانطباع المباشر لهذا البيان هو تعليق هذه الصيرورة وتلك على شرطٍ هو أن تسبق الأمة نفسها، وكذلك المواطن؛ أىْ أن يكون كُلٌّ منهما ثمة سلفًا، قبل نشوئه ذاته! الشرط هو أن يكونا منذ نقطة البدء، ما لا يمكن أن يكونا – رغم ذلك – إلا فى ختام العملية السياسية. هنا نجد أنفسنا أمام تناقضٍ منقطع النظير: ليس الإنسان عقلانيًّا إلا من حيث إنه يَرُوم خضوعَه لسلطة الدولة العقلانية. لكنْ كيف يمكنه بلوغ ذاك، إن لم يكن أصلاً – أىْ قبل إنشائه للدولة – عقلانيًّا؟ بالفعل كيف يمكن لكائنٍ لا عقلانى أن يطرح واقعًا عقلانيًّا؟

إذن فما يثير صعوبةً هو أن العقل لا يُعطَى، بل ينبغى له أن يجرى تشكيله. كيف يكون ذلك التشكيل ممكنًا.. كيف يمكن للإنسان مفارقة ما هو غير عقلانى؟ ممّ يجىء العقل؟ كيف يكون ماثلاً فى اللحظة الحاضرة، وقد كان غائبًا فيما مضى؟

كيف لعملية تُشَكِّل العقل، أن تكون هى نفسها عقلانية (أىْ تُشَكِّل العقل فعليًّا)؟ متى جرى تأمل الهيئة السياسية [أىْ الأمة، أو الوطن] من حيث هى مُشَكَّلة – كما جرت العادة على القيام بهذا، بشىء من التَعَجُّل – فلن تُلاقَى أيَّة صعوبة. لكنْ متى أعير الانتباه إلى أمرٍ واقع هو ضرورة تشكيل تلك الهيئة، فعندئذٍ يتَبَدَّى هذا الأمر الواقع باعتباره غير قابلٍ للتفسير، بل مستحيل! وهذا من حيث ذاك ذاته الذى يتم به تعريفه، أىْ بأنه أسبق من العقلانية.

فى فكر الأكوينى السياسى، تُرَدُّ المسألة – التى يقع الاصطدام بها – إلى وجوب طرحنا بيانين يصعب تمامًا التوفيق بينهما؛ فمن ناحيةٍ ينبغى لنا أن نقول إن سلطة الدولة مصدرها الأمة، لأن الدولة ليست واقعًا متعاليًا، كمثل عقلٍ إلــهىٍّ هبط إلى الأرض (ما الدولة إلا عقل المواطنين، وهى تمثل هذا العقل موضوعيًّا وبوضوح). لكنْ من ناحيةٍ أخرى يجب كذلك أن نقول إنه لا يمكن أن تكون الأمة مصدر سلطة الدولة، فما للأمة من وجودٍ سابقٍ لوجود الدولة. هذا كما أنه ما من عقلانية متأصِّلة – أيًّا كانت – تستطيع الأمة منحها، وجعلها موضوعية. هذه المحنة تُمثِّل فى الفلسفة السياسية إعرابًا عن مسألة لاقيناها سلفًا لدى الأكوينى بشأن تشكيل العقل، لكنْ على مستوَى علم الإنسان السياسى. هذه المسألة كانت تلك الخاصة بتأسيس الفلسفة، وهذا منذ محاورة أفلاطون "تياتيتوس"؛ وعلى نحوٍ فيه بُعْدٌ مزيدٌ من العمومية: إن لم يكن الفيلسوف فيلسوفًا مباشرةً، فكيف يمكنه أن يصير فيلسوفًا؟ أبدًا لن يصير الإنسان فيلسوفًا، ما لم يكن – على نحوٍ ما – ذلك الفيلسوف، قبل أن يصير إياه!! إن وجب للغُدُوِّ فيلسوفًا أن يتم تجاوز الحياة التجريبية و[تجاوز] الرأى، فعندئذٍ ينبغى للغدو فيلسوفًا أن يكون المرء أصلاً فيلسوفًا؛ بما أن فى هذا التجاوز ذاته، ما يكون من غُدُوِّ المرء فيلسوفًا. وفى إطار الفلسفة السياسية تُلاقَى نفس المحنة على مستوى المواطن، الذى ينبغى له – على نحوٍ ما – أن يكون أصلاً مواطنًا؛ لكى يغدو مواطنًا!!

قد يمكن - على نحوٍ ما يتم فى العديد من التحليلات السياسية - إغفال هذه المسألة، وهو ما تتَّخذ كذريعةٍ له رؤيةٌ للمجتمع السياسى - وللوجود السياسى عمومًا - باعتباره سالف التكوين. لكنْ من المنظور الذى يتخذه الأكوينى فى هذا المقام، يبدو من المستحيل نفس الفصل بين طبيعة ما هو سياسى وأصله؛ مثلما يستحيل الفصل بين طبيعة ما هو سياسى ونفس ماهيته. إذن فمن المحال أن تتغاضَى فلسفةٌ سياسية عن التفكير فى أصل السلطة، أو عن التفكير فى أصل العقلانية؛ إن شئنا مزيدًا من التعميم.

من الجدير أن يضاف أن مسألة أصل السلطة هذه، لا يمكن ردُّها على - نحوٍ مجردٍ وخالص - إلى مسألة الأصل التاريخى. من الممكن تمامًا القيام بوصف أصول الدولة وصيرورتها، كأنما من الخارج. وهذا على نحوٍ ما حاول جان جاك روسو أن يفعل، ومن قبله بزمانٍ أفلاطون. لكن فى ذلك الوصف مخاطرة بأن يكون - على نحوٍ خالص - وصفًا "وقائعيًّا"، وفى الوصف الوقائعى مخاطرة بإغفال السبب فى ذلك النشوء، وهو سببٌ لا يُرَى جليًّا فى النسيج الوقائعى؛ وعلى الدوام يتخذ صورة المصادفة. أبدًا لن يمكن للوصف الواقعى أن يُظهِر - بجلاءٍ - أيًّا من قواعد الماهية. وحتى إن تم تأكيد أساسية الوجود السياسى للإنسان، فإن فهمَ كيفية تفعيله يظل مُتَعَسِّرًا.

ثانيًا: الإجابة "الدينية"

إزاء ذلك التناقض - وفى مسعًى إلى حلِّه - قد يبدو مغريًا اللجوءُ إلى طرفٍ ثالث.. طرفٍ يتجاوز المعطيات التاريخية، التى يتضح عجزها عن التمكين

من فهمٍ صحيحٍ للصيرورة السياسية. وما الفلسفة - إذ تبين ضرورة ذاك [اللجوء إلى طرفٍ ثالث] - بِمبتكرةٍ شيئًا ذا بال! إنْ هيَ إلا معربةٌ عن حَدْسٍ شائعٍ، وهو حدسٌ يُصادَف بكثرةٍ فى النظريات السياسية - مثلما فى الممارسات السياسية - وبدرجات متفاوتة من الوضوح. ما أعنيه بِذلك هو أن الأمور كلها تسير كأن الوعى السياسى لا يستطيع - حتى فى أقصى عقلانيته وعلمانيته - الاستغناء عن بعدٍ دينى أو أسطورى أو إلــهى. ليس الوجود السياسى بحاجةٍ إلى طقوسٍ وآخذًا بها فحسب، بل ويستجلب - على نحوٍ واعٍ إلى حدٍّ ما - شيئًا كأنه بيئة "دينية" يحيط بها نفسه. يبدو الأمر كأنما ينبغى على الوجود السياسى استدعاء تجاوزٍ ما، كى يستوضح ما هو تبريرٌ وتفسيرٌ له هو ذاته. هذا يتضح على أقصاه فى حالة السلطة التى يُدَّعى أنها مستمدة من الحق الإلــهى. عندئذٍ يكون لإقحامِ التجاوُز - الذى تم إقراره بوضوح - أثرُ جعلِ السلطة السياسية غير طبيعية، بمثلما يكون لهذا الإقحام - ومن حيث نفس المبدأ - أثر جعلِ التطابقِ (المثالى أو المرغوب فيه) بين الدولة والأمة، خياليًّا تمامًا. عندئذٍ لا يمتُّ هذا التطابق بصلةٍ سوى إلى المظهر الخالص - ويصير موضعًا لليقين - ويُدعَى المواطنون إلى الإيمان بالدولة! هم يُدعَون إلى التعرف على أنفسهم فيها.. يدعون إلى ملاقاة عقلانيتهم فى الدولة. لكنْ فى أنظمةٍ من هذا القبيل، لا تكون الدولة ما يُمَثِّل عقلانية المجتمع، إنما تكون الدولة هى التمثيل - الظاهر للعيان - للعقل الإلــهى المتعالى، الذى يشارك فيه الزعيم ويجسده فى المجتمع. عندئذٍ تتيح نظريةٌ يمكن تطويرها - بدءًا من هذه الممارسة للسلطة - فَهْمَ أصل السلطة التى مصدرها الإلــه، وعلى هذا النحو يمكن تجاوز التناقض الذى سلف إبرازه.

يمكن إجمال ما سلف من ملاحظات، عن طريق شكلين بيانيين يتيحان الفهم الصحيح للمسألة المطروحة على الأكوينى:

الشكل الأول (المسألة المطروحة):

١- المظهر:

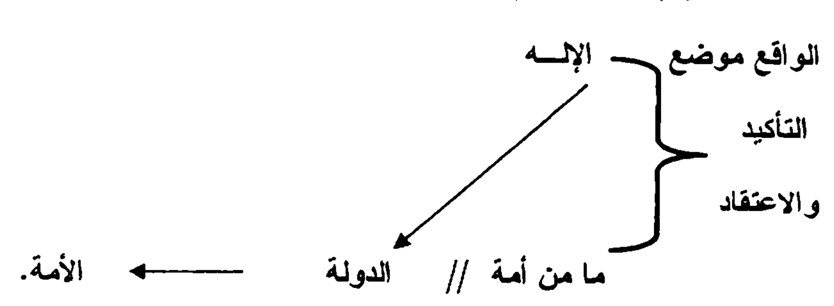
الأمة ←———— الدولة ←———— الأمة

٢- الواقع:

ما من أمة // ما من دولة // ما من أمة

فى هذا الشكل يبدو أن الأمة تؤسس الدولة إذ تسبغ عليها العقلانية، وأن الدولة بدورها تؤسس الأمة؛ إذ تُنعِم الدولة على الأمة بتمثيلٍ - ظاهرٍ للعيان - لما لها [للأمة] من عقلانية. لكن هذا ليس إلا مظهرًا خالصًا! ذلك أن هذا الشكل ينطوى على تناقض، بما أن الأمة لا تفترض ذاتها سلفًا، فى الحقيقة إن هذه العملية لا وجود لها.

الشكل الثانى (الحل "الدينى"):



يظهر الشكل الثانى واقعًا هو موضع تأكيد واعتقاد، ينقسم إلى شعبتين. العليا من الشعبتين هى الإلــه، السفلى هى انعدام الأمة [كواقعٍ هو - بدوره - موضع تأكيد واعتقاد]. لكن ما يلى هذه الشعبة السفلى هو الدولة المؤدية للأمة، والمتصلة مباشرةً بالشعبة العليا (الإلــه).

هذا الشكل الثانى حقيقى وواقعى. به اعتدادٌ بغياب العقلانية - المَوْسوم به الجَمْعُ أصلاً - وليس به ادِّعاء إنشاء العقلانية مما هو لا عقلانى. هذه العقلانية مؤكدة من حيث إن لها وجودًا سالفًا على أيَّة عملية سياسية.. وجودًا فى الإلــه. إذن فالإلــه هو الذى يؤسس عقلانية الدولة، ومن ثمَّ تلك التى للمجتمع السياسى.

من المعلوم أن النظريات السياسية القروسطية كان مرجعها إلى الثانى من هذين الشكلين، والذى كانت حُجِّيَّته مدعومةً بما يُنسب إليه من استناده إلى الكتاب المقدس. وبالمعنى الأشد جذريَّةً لهذا الشكل، كان يتم تفسيره؛ وهذا بالاعتداد بالمسيح باعتباره الوسيط الحقيقى للدولة السياسية، أىْ الوسيط الحقيقى للسلطة المدنية. أو على نحوٍ آخر، كان الشكل موضع تفسيرٍ على مستوى أكثر واقعيةً؛ باعتبار الكنيسة - ممثلة المسيح - ذلك الوسيط. على هذا النحو يكون ما هو سياسىٌّ - وفق مفهومٍ ثيوقراطى للسلطة - مستوعَبًا فيما هو روحى.

حقيقة الأمر هى أن المسألة التى سعت الأوغسطينية السياسية إلى الإجابة عنها، كانت مسألةً صعبة الحل. بل وفى أيامنا هذه - حيث لم تَعد سيطرة ما هو دينى على ما هو سياسى، سوى ذكرى - تشهد نشوء حلولٍ واعيةٍ إلى حدٍّ ما، تحتكم إلى الأوغسطينية السياسية. وفى السعى إلى حلٍّ للتفكُّك الذى فى الشكل الأول - العاجز عن تأسيسٍ حقيقىٍّ لأصل السلطة فى التلازم [بين الأمة والدولة] - لا ينفك المرء يُغرَى بالرجوع إلى الشكل الثانى. لكنْ شريطة إعادة فرضٍ عليه -

على نحوٍ فيه تدليسٌ ما!! – لتجاوزٍ يؤسس عقلانية السلطة. الأمور كلها تسير كما لو كانت الفلسفات السياسية مواجَهةً باختيارٍ مستحيل: فإما ألا تأخذ فى الاعتبار سوى المظاهر، فتمضى فى عملها وكأن عقلانية الهيئات السياسية قد تأسست سلفًا، وتُحْكِم إنشاء "يوطوبيات" [أوطان فاضلة مثالية، أو جنّات على الأرض]، وإما أن تستجيب لما يدعوها إلى التحوُّل إلى مذاهب فى اللاهوت المسيحى.. مذاهب راجعةً إلى تجاوزٍ لا تُفْصِح عنه إلا قليلاً. وهذا إن أرادت تلك الفلسفات أن تكون واقعيَّة ومُتَمَكِّنةَ من الواقع. ومن وجهة النظر هذه، قد يكون العديد من نظرياتنا المعاصرة فيما هو سياسى – وإن عن غير علم – مذاهب فى اللاهوت!

جميع الملاحظات السالفة تتيح فهمًا أدقً لتلك المسألة الصعبة، التى يطرحها – على الأكوينى – التأكيدُ المسيحى على الأصل الإلـــهى للسلطة. النزعة الطبيعية التى ورثها الأكوينى عن أرسطو، تنحو به إلى اكتشاف أصل السلطة فى التلازم [بين الأمة والدولة]. لكن ما فى هذا الموقف من صعوبة، لا يفوت الأكوينى: كيف يكون للعقلانية– ومن ثمَّ لنفوذ السلطة – مصدرٌ، إن وجب على الأمة ومن ثَمَّ على الدولة أن يسبق وجود كل منهما وجود الأخرى؟ وكذلك نفس هذه النزعة الطبيعية، تأبَى على الأكوينى الرجوع – على نحوٍ خالص ومجرد – إلى العرف المسيحى.

ثالثًا: السلطة مصدرها الشعب

لفهم الإجابةَ التى يأتى بها الأكوينى، من الضرورى فى هذا المقام استرجاع ما ذكرناه عن مفهومه لعلم الإنسان العام. واقع الأمر هو أن فكر الأكوينى السياسى، ليس إلا تطبيقًا تخصيصيًا للمبادئ العامة لعلم الإنسان لديه؛ تلك المبادئ الباعثة لمفهومه للمعرفة، ولمفهومه للصلات بين العام والخاص، ولتلك التى بين

النفس والبدن. وبشأن هذه المسألة بعينها التى تشغلنا فى هذا المقام، يبدو لى أن الجهد الذى يضطلع به الأكوينى للتوفيق بين التقاليد المتباينة - والعسير التوفيق بينها، فى الظاهر - مناظرًا للجهد الذى يبذله فى علم الإنسان للعمل باثنين من تلك التقاليد، الأوغسطينى والأرسطى(١).

وفقًا للعديد من النصوص، فإن الأكوينى يُقَرِّر تبَنّيه للنظرية التقليدية: ليس سلطانٌ إلا من الله *Omnis potestas a Deo* [باللاتينية]. فى تعقيب الأكوينى على رسالة القديس بولس إلى أهل رومية، نجده يعلن أن "سلطة الحكّام - بالتحديد من حيث إنها سلطة - مصدرها الإلـــه".(٢) هذا هو أقل ما يستطيع القديس توما أن يقوم به - فى هذا المقام - من اتِّساق مع قول القديس بولس، وعدم مناقضته. لكن نفس البيان يعاود الظهور فى نصوصٍ أقل التزامًا بتعاليم الكتاب المقدس. على سبيل المثال يكتب القديس توما فى "التآليف عن كتب الأحكام" قائلاً إن "مصدر كل من السلطة الروحية والسلطة الزمنية، هو السلطة الإلـــهية".(٣) هذا وأن من العبث - فى هذا المقام - تعديد الاستشهادات، لفرط ما يبدو جليًا من تَبَنّى القديس توما ذلك البيان التقليدى. إنما المهم هو ما ينسبه الأكوينى من معنى، إلى ذلك البيان.

---

(١) يُنظر على سبيل المثال ما ذكرتُه عمّا يقوم به الأكوينى من توفيقٍ بين النظرية الأوغسطينية فى الإشراق، ونظرية أرسطو بشأن العقل الإنسانى وكيفية عمله.

(٢) شروح القديس توما على رسالة القديس بولس إلى أهل رومية. الإصحاح الثالث عشر. المطالعة الأولى [من شروح القديس توما]

In Epist. Pauli ad Romanos, 13, lect. 1.

(٣) "التآليف عن كتب الأحكام". الكتاب الثانى. الفرع الرابع والأربعون *In Sent. II, dist. 44*.

يتضح أن تفسيرًا أوغسطينيًا بالتمام والكمال لهذه النظرية، لن يقع فى تناقضٍ أساسى بما بتنا نعرفه عن فكر الأكوينى. على نحوٍ منطقىٍّ للغاية، قام القديس بونافنتورا بالتوفيق بين الأصل الإلـــهى للسلطة ونظام الانتخاب. على نحوِ ما فعل الأكوينى، كان بونافنتورا – هو الآخر – يبرز مخاطر نظام الوراثة، ويلحُّ على الفكرة التى مفادها أن الزعماء المنتخَبين هم – بصفة عامَّة – الأفضل؛ وهو القائل: "ما أفظع من يتولّون الحكم فى يومنا هذا! [إن كان] لا يُختار للقيادة على السفينة إلا من يتملَّك المهارة، فكيف فى الجمهورية – إذن – يُرَى فى موقع الزعيم امرؤٌ لا يجيد الحكم؟ عندما يجرى اختيار الزعماء عن طريق الوراثة، تُساس الجمهورية على نحوٍ سيِّئ. [ذلك أنه] بقدر ما امتدت الفترة التى كان الرومان فيها ينتخبون زعماءهم، كان الاختيار يقع على أكثرهم تمتُّعًا بالحكمة، وعندئذٍ تمتعت الجمهورية بأفضل حُكْم. ثم بانتقالهم [بدءًا من تتويج أوغسطس إمبراطورًا] إلى نظام الوراثة، لم يسلَم من التدمير شىء".(١)

لكنْ لدى بونافنتورا لم يكن ذلك الانتخاب للزعيم، ســـوى مجـــرد اختيـــارٍ لا يُفوِّض فى حد ذاته بأيَّة سلطة. كان بونافنتورا – بالتزامٍ على أشدّه بالأصولية الأوغسطينية – يعتقد أنه ما إن يتم ذلك الاختيار، فإلى الإلـــه – أىْ إلى السلطة الروحية الممثلة للإلـــه – مرجع التفويض بالسلطة، لمن اختير على هذا النحو.

---

(١) [مؤلف القديس بونافنتورا] "التجميع فى ستة أجزاء". الكتاب الخامس. رقم تسعة عشر. نشرة كراتشى. الجزء الخامس *Collationes in Hexameron V, 19. éd, Quaracchi, tome V, 357a*. فى هذا النص يبدو أن القديس بونافنتورا لا يقصد إنقاذ نظام سياسىٍّ من نوع نظامنا الديموقراطى الحديث، بل النظام لإقطاعى التعاقدى.

أما الأكوينى فهو يرفض بشدةٍ أى اختيارٍ إلــهىٍّ للسلطة. إلى الشعب – فى عرف الأكوينى – يرجع الاختيار لوظيفة الحاكم، أيًا كانت الكيفيات الواقعية. هذا حقٌ أساسى! مع هذا فإن الصلة بين ذلك الاختيار وما يسبغه من سلطة، تظل دون رأيٍ قاطع؛ وفى الوسع التساؤل عمّا إن لم يكن موقف الأكوينى، هو نفسه ذلك الذى لبونافنتورا!

فى هذا المقام يلزم أن تكون قراءةَ نصوص الأكوينى التى يتبنًى فيها ذلك المذهب التقليدى، مواكبةً لتلك التى لنصوصٍ – أخرى له – تكشف المعنى الذى نجده ناسبًا إياه إلى القاعدة القاضية بأنه "ليس سلطانٌ إلا من الله" ***omnis potestas a Deo*** [باللاتينية]. فى "المجموعة اللاهوتية" يُكَرِّس الأكوينى مناقشة مستفيضة لموضوع "الكَفَرة"(١)، طارحًا مسألة ما يملكه الكفرة من سلطةٍ سياسية. أتكون سلطةٌ كهذه مشروعة؟ أيمكن للكفرة أن يمارسوا سلطةً على المؤمنين؟ إذ يقوم الأكوينى بتحليل الموقف الذى لمسيحية العصر الوسيط، فهو يستهل تحليله قائلاً – بـــحَذَر – إن الكنيسة لا تبيح اكتساب الكفرة سلطةً وممارستهم إياها عندئذٍ على المؤمنين، إذ "سيجلب هذا العار، ويهدد الإيمان". لكنْ متى تعلق الأمر بسلطةٍ سلف وجودها، فإن إجابة الأكوينى بالغة الاختلاف؛ إذ تكون إجابة الأكوينى عندئذٍ، ما يعرب عنه بقوله إن "الإجابة بشأن مَلَكيَّةٍ أو سلطةٍ موجودةٍ سلفًا، بالغة الاختلاف. فى هذا الموقف [الذى لــمَلَــكيَّةٍ أو سلطةٍ موجودةٍ سلفًا] يجب الاعتداد بأن ما وُجِدَ من مَلَكيَّةٍ أو سلطة، هو بفعل القانون الإنسانى؛ بينما على العكس تكون بالقانون

---

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة العاشرة. البند العاشر ***S. T. 2a2ae, q. 10, a. 1***. إن لهذا النص أهميةً تاريخيةً قُصوَى، فهو – على أيدى [رجال الكنيسة من] الدومينيكان والفرانسيسكان – سيتم تبنّيه ويُعلَّق عليه بشروح، وبخاصةً من قِبَل فيتوريا [المذكور فى مطلع الفصل الثامن] للدفاع عن الهنود [فى أمريكا الجنوبية] ضد الغزاة الأسبان.

الإلـــهى التفرقةُ بين المؤمنين والكفرة. لكن هذا القانون الإلـــهى الذى مصدره النعمة [الإلـــهية]، لا يُخلُّ بالقانون الإنسانى، والذى يكون مصدره العقل الطبيعى. علـــى هذا النحو فإن التفرقة بين المؤمنين والكفرة - متى اعتُدَّ بها فى حد ذاتها - لا تُلْغِى ما للكفرة من مَلَكيةٍ أو سلطةٍ على المؤمنين".(١)

ما من حاجةٍ إلى شرح هذا النص، الذى يؤكد حقيقة السلطة - ومشروعيتها - دون جعل الإلـــه مرجعها. ما يمكن استخلاصه منه، هو أن مسلك الكنيسة الـــقاضى بإقصاء الكفرة عن السلطة - وهو مسلكٌ يُذكِّر به الأكوينى فى بداية النص - لا يمتلك الاستناد إلى أيَّة حُجَّةٍ أساسية، بل يمكن تفسيره فى إطار موقفٍ تاريخيٍ بعينه ولا غير.

فى موضعٍ لاحق من "المجموعة اللاهوتية" نجد نفس البيان ثانيةً، لا بشأن سلطة الكفرة بَعدُ، بل بشأن الحاكم المارق(٢). بقدر ما فى هذا النص من تفكك، تزداد أهميته، إن جاز لى هذا التعبير: ثمة يُعْرِب الأكوينى عن مبدأ فِكْرِه السياسى، ويسعى - فى الوقت ذاته - إلى تبرير مسلكٍ كنسىٍّ مؤسَّسٍ على مبدأٍ مختلفٍ تمامًا، هو النظرية الأوغسطينية فى الصلات بين ما هو زمنى وما هو روحى. وهو مسلكٌ يبدو غير قابلٍ على الإطلاق للتوافق بفِكْرِه هو. ويختتم الأكوينى تفكُّره قائلاً: إنه "ما إن يُقضَى على امرئٍ بحكم الشَلْح [من الكنيسة] لمروقه عن العقيدة، فبحكم هذا نفسه يُعفَى رعاياه من التبعية له، ومن قَسَم الولاء الذى يربطهم به".

---

(١) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرةً] عينه *Ibid.*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية". القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثانية عشرة. البند الثانى *S. T. 2a2ae, q. 12, a. 2*.

ذلك كان – حينئذٍ – مسلك الكنيسة. لكنْ كيف يمكن تبرير ذلك المسلك عقلاً، إن كان حقًّا – كما ذكر الأكوينى فى سائر ما أوردناه توًّا– أن "الكفر فى حد ذاته لا يتعارض مع السلطة، فهى تتأسس فعليًّا على قانون البشر، وهو قانونٌ إنسانى. بينما ترجع التفرقة بين المؤمنين والكفرة إلى قانونٍ إلـــهىٍّ، لا يُلغِى القانون الإنسانى"؟!

للإفلات من هذا المأزق، يمكن التمييز بين الكفر والمروق. الأكوينى يكتب قائلاً إنه "على هذا فليس للكنيسة أن تُعاقِب على الكفر أولئك الذين لم يعرفوا الإيمان قط، وفقًا لعبارة [بولس] الرسول: 'ماذا لى أن أدين الذين من الخارج؟' (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس ٥: ١٢)(١). لكن للكنيسة أن توقع حكم الكفر على أولئك الذين كان لهم إيمان [ثم مرقوا عنه]".

فى هذا المقام يبدو هذا المبدأ غير قابلٍ للمناقشة من وجهة النظر المسيحية. لكن من المنطقى الخروج من ذا بنفس ما استخلصه الأكوينى، القائل [عن الذين كان لهم إيمان، ثم مرقوا عنه] إنه "إحقاقٌ للحق أن يعاقَبوا بألا يستطيعوا ممارسة السلطة على رعاياهم، الذين ظلوا مؤمنين".

---

(١) طبق الأصل العربى، فى نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. ص ٣٥٧. والنص الكامل للعدد الثانى عشر من الإصحاح الخامس من الرسالة، هو "لأنه ماذا لى أن أدين الذين من خارج؟ ألستم أنتم تدينون الذين من داخل؟" ويليه العدد الثالث عشر الذى يختتم به الإصحاح، ونصه "أمّا الذين من خارج فالله يدينهم، فاعزلوا الخبيث من بينكم". (المصدر السابق عينه). وواضحٌ أن التفرقة بين الذين من خارجٍ – أىْ الكفرة أصلاً – والذين من داخلٍ – أى المارقين – تتيح للقديس توما الأكوينى تبرير عدم إدانته للسلطة الموجودة سلفًا فى أيدى الكفرة، ولكنْ إعفاء رعايا من كانوا مؤمنين وخرجوا على العقيدة، من طاعتهم لهؤلاء وما أقسموا عليه من ولاءٍ لهم، على نحوِ ما فصّل المؤلف – إيف كاتان – فى المتن أعلاه. أ.ع.ب.

من الواضح أن الواجب عمله فى مثل تلك الحالة، هو وَقْف القانون الإنسانى – إن لم يكن إلغاؤه – باسم القانون الإلـــهى، وهذا يناقض ما قال به الأكوينى فى السابق! وسيكون الاستخلاص المشروع الوحيد الذى يمكن للأكوينى الخروج به، هو أن للكنيسة الحق فى معاقبة الحاكم. وهذا بالقضاء بشلحه. أمّا بشأن سلطة الحاكم "المدنية" على رعاياه، فليس فى الإمكان إبطالها، إلا إن اتسم سلوك الحاكم – فى ممارسة سلطته – بما يخالف القانون الإنسانى.

يبدو من الجلىّ فى هذا النص أن الأكوينى لم يدرك العواقب العملية لفِكْرِه، أو لم يُرِدْ إدراكها. لكن ما يُستخلَص هو أنه – على الصعيد النظرى – يرفض التفسير الأوغسطينى للقاعدة القاضية بأنه "لا سلطانٌ إلا من الله" ***omnis potestas a Deo*** [باللاتينية]. لدى الأكوينى، لا يمكن أن تعنى هذه القاعدةَ أن السيادة تُكتَسَب للحاكم بتفويضٍ من السلطة الروحية. إنما على العكس يُلتمَس أصل السلطة فى القانون الإنسانى، أىْ فى العقل الطبيعى.

رابعًا: لا سلطانٌ إلا من الله

إن كان ما سبق ذكره صحيحًا، فيجب غى التساؤل عمّا تعنيه نصوص الأكوينى تلك التى أشَرْتُ إليها توًّا، وهى نصوصٌ يتبَنّى فيها النظريةَ التقليدية فى الأصل الإلـــهى للسلطة: "كُلٌّ من السلطة الزمنية والسلطة الروحيةَ، مصدره السلطة الإلـــهية". بأى معنى يمكن بَعدُ للأكوينى التأكيد على أن للسلطة السياسية أصلاً إلـــهيًّا؟ أهو تعبيرٌ تقليدى لا معنى له لدى الأكوينى ولكنه يتبنّاه؛ احترامًا منه لتقليدٍ لاهوتىٍّ مُبجّل، أم خوف من التشكيك فى مسلكٍ كنسىٌّ استَتَبَّ تمامًا فى عصره؟

ليس موقفٌ من هذا القبيل بما هو معتادٌ من الأكوينى، والذى لم يكن تبجيله للتقاليد بمانعٍ إياه – بتاتًا – من انتقادها، إن لم يكن إلا بتفسير تلك التقاليد على نحوٍ جديدٍ جذريًا. صحيحٌ أن فكر الأكوينى يستحيل أن يَتَقَبَّل الاشتمال على نظرية فى السلطة تكون هى نظرية القانون الإلـــهى، لكن هذا لا يعنى أن القاعدة التقليدية القاضية بأنه "ليس سلطانٌ إلا من الله" ***omnis potestas a Deo*** [باللاتينية] لا يمكن أن يكون لها أىُّ معنى فى فكر الأكوينى. كالعادة يظل الأكوينى عاملاً بما يملك من تقاليد، ولكنْ معطيًا إياها معنًى آخر.. معنى جديدًا، وعلى اتفاقٍ بفكره هو.

لاكتشاف هذا المعنى يتعيَّن الرجوع إلى نظريةٍ أساسية وعامَّة فى فِكْرِ الأكوينى بأجمعه، وهى نظريةٌ نراها موضع التنفيذ فى أحد نصوص "مجموعة الردود على الأمم"، ذلك النص هو الذى بَحَث فيه الأكوينى الوضع المزدوج لمعرفتنا المتعلقة بالإلـــه، وحيث كتب قائلاً إن "المعرفة بالمبادئ التى نعرفها بالطبيعة، تُعطَى لنا من الإلـــه، بما أن الإلـــه هو الجاعل لنا طبيعة؛ إذن فإن كل ما يطلب منا الوحى الإلـــهى الإيمانَ به، لا يمكن أن يكون نقيضًا للمعرفة الطبيعية".(١)

نحن نعرف الإلـــه بضربين من المعرفة، المعرفةِ العقلانية ومعرفةٍ منشأها الإيمان المؤسَّس على الوحى الإلـــهى. هذان الضربان من المعرفة هما – فى آنٍ معًا – متميزان وليسا متطابقين، ومتقاربان وليسا متناقضين فيما بينهما، بين هذين الضربين من المعرفة لا يمكن أن يوجَد تناقضٌ، إن كان أى تناقضٍ بينهما مستحيلاً، فليس هذا بسبب المحتوَى الموضوعى لكلٍّ منهما الذى يتفق بذلك الذى للآخر: حقيقة الأمر هى أن الواحد منهما لا يتعَدَّى على الآخر إلا فى بعضِ نقاطٍ

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل السابع *C. G. I, 7*.

بعينها، شأن وجود الإلـــه أو خلود النفس. إن كان التناقض فيما بينهما غير ممكن، فلأن أصل الواحد منهما هو نفسه الذى للآخر، ومَرْمَى الواحد منهما هو نفسه الذى للآخر: الواحد والآخر من هذين الضربين من المعرفة، مصدره الإلـــه، هذا جَلِىٌّ تمامًا بشأن معرفة اليقين، التى مصدرها ما يوحى به الإلـــه. لكن هذا بالمثل صحيحٌ بشأن المعرفة العقلانية، كما أكَّد ذلك النص - من "مجموعة الردود على الأمم" - الذى ذكَرْتُه توًّا.

لكن هذا الأصل الإلـــهى للمعرفة العقلانية، لا يمكن - على أىِّ نحوٍ - أن يؤدِّى إلى اختزالٍ لهذه المعرفة إلى معرفة اليقين. القول بأن لمعرفة العقل أصلاً إلـــهيًّا، لا يعنى للأكوينى أكثر من أن "الإلـــه نفسه هو الجاعل لنا طبيعة". الأكوينى بعيدٌ فى هذا المقام عن تحبيذِ أىِّ ما يكون من "رؤيةٍ فى الإلـــه" يرجع إليها تحديد وضع المعرفة العقلانية، ولا هو كذلك يتبَنَّى نظرية الإشراق الأوغسطينية. لدى الأكوينى أن مصدر المعرفة هو من النور الطبيعى ***lumen naturale*** [باللاتينية]، لا من النور الإلـــهى ***lumen divinum*** [باللاتينية] الذى تكون فيه العقيدة نوعًا من الإسهام المباشر، كذلك فإن كان الأكوينى يؤكد الأصل الإلـــهى للمعرفة العقلانية، فليس هذا إلا لأن النور الطبيعى ***lumen naturale*** [باللاتينية] مستمَدٌّ من النور الموجود بذاته ***la lumière incréée***. إذن يمكن أن تتعلق المعرفة العقلانية والإنسانية بالمعرفة الإلـــهية، لكنها تتعلق بها على نحوٍ فيه وساطة: العقل مصدره الإلـــه الذى هو خالقه، لكنه [العقل] يُشَكِّل صعيدًا مستقلاً يستحيل فهمه باعتباره صعيدًا إلـــهيًّا. ليس الإلـــه مصدر المعرفة الإنسانية، إلا بذلك المعنى بالتحديد الذى هو أنه [الإلـــه] يخلق طبيعةً مَحبُوَّةً بالقدرة على المعرفة؛ وتجد فى داخلها المبادئ الضرورية والكافية لتفعيل تلك القدرة. العقل على الدوام بحاجةٍ إلى الإلـــه؛ لا لكى يحقق العقل معرفة فعلية، بقدر ما لكى

يوجد. هذا السبب الأخير أساسىٌ بأكثر من سابقه. على هذا النحو فإن هاتين الكيفيتين للمعرفة - اللتين هما المعرفة العقلانية واليقين - تلتقيان فى مؤسسهما الذى هو الإلـــه، وإن كانت الواحدة منهما تتخذ سبيلاً إلى ذلك الالتقاء يختلف عن سبيل الأخرى إليه: اليقين يتأسس مباشرة فى الإلـــه، لكنْ بالوساطة يكون التقاء العقل بالإلـــه. إنما إلى هذا مرجع إمكان تقارب العقل والإيمان، دون أن يتطـــابقا أو يتعدَّى الواحد منهما على الآخر.

هذه النظرية هى التى تتيح فهم المعنى الذى ينسبه الأكوينى إلى البيان القائل بأنه ليس سلطانٌ إلا من الله. بقَوْل الأكوينى إن السلطة السياسية مصدرها الإلـــه، فهو لا يعنِى إنكاره على السلطة السياسية أصلها العقلانى. إنما - على العكس تمامًا - يؤكد الأكوينى ذلك الأصل. الأساس المباشر للسلطة، هو فى "قانونٍ إنسانىٍ مصدره العقل الطبيعى" *ius humanum, quod est ex naturali ratione* [باللاتينية][1]، وما لدى أرسطو من نزعةٍ طبيعية يجد ما يبرره تمامًا، مثلما تكون تلك النزعة الأوغسطينية - إلى ما هو خارقٌ للطبيعة - مُستبعَدةً تمامًا. إنما لأن السلطة بالتحديد مؤسسة علـــى القـــانون الطبيعى والإنســـانى، فبالمثل يكون أصلها من الإلـــه.

لتبديد أىِّ التباسٍ بشأن تلك الصلة بين القانون الطبيعى والإلـــه، فمن المهم كذلك التشديد على أن الأكوينى شديد البعد عن النظرية الحديثة فى القانون الطبيعى، هذا المفهوم الحديث قد تَبَلْوَر على أثر صراعاتٍ ضد السلطات الدينية، وهو يتسم بانفصامٍ تامٍّ بين الصعيد الإنسانى والصعيد الإلـــهى. أما الأكوينى فلديه

---

(١) "المجمـــوعة اللاهوتيـــة". القســـم الثـــانى من الجزء الثانى. المسألة العاشرة. البند العاشر *S. T. 2a2ae, q. 10, a. 10*.

أن القانون الطبيعى ليس إلا ما هو متاحٌ للعقل من إعرابٍ عن الإرادة الإلـــهية. وفقًا للأكوينى يُدعَى قانونًا طبيعيًا ما يتطلبه المحتوَى الأساسى لطبيعةٍ ما، ذلك الذى بدونه لن تكون تلك الطبيعة ما هى وما ينبغى لها أن تكون. على أنه لدى الأكوينى أنه إن أتيح لطبيعةٍ ما أن تحوِى فى ذاتها تلك المتطلبات لا غيرها، فمرجع هذا خَلْقُ الإلـــه لتلك الطبيعة بتلك الكيفية. من ناحيةٍ أخرى وبالتلازم، فإن الإرادة الإلـــهية ليست قَهّارةً ولا هى بالمستعصية على فهم الإنسان، ولا هى كذلك منقطعة الصلة بما يستوعبه العقل. مراد الإلـــه هو - بأتَمِّ تحديد - ما تتطلبه الطبائع التى خلقها. إذن فليس فى الإمكان تعارضٌ بين القانون الراجعة إليه بنية كل طبيعة، والقانون الإلـــهى. وعلى العكس فباستكشاف القانون الطبيعى، يكون التَوَصُّل - فى الآن ذاته - إلى فهم إرادة الإلـــه. إذن فالقانون الطبيعى ليس اختلاقًا بشريًا قَهّارًا ومفتقرًا إلى أىِّ أساسٍ ميتافيزيقى: إنْ هو إلا القراءة المنتبهة لإرادة الإلـــه الـــمُتعالية، بالتلازم مع العالَم.

إذن فإن إنكار المرء للأصل الإلـــهى للسلطة - بذريعة ضمانه لنفسه استقلاله التام - يؤدِّى إلى عكس ما هو منشود. لا يعود للسلطة أىُّ أساسٍ طبيعى، بما أن الطبيعة تصير ما يُرتضَى تقريرُه والقضاءُ به كمطلقٍ لا قاعدةَ له. وتكون النتيجةُ إنكارَ الإمكان [الشامل احتمال طُروء ما لم يكن متوقَّعًا] ***contingence*** الذى فى الطبائع، وبخاصةٍ الطبيعة الإنسانية - التى هى موضوع ما هو سياسى - ويصير القانون الطبيعى قانونًا مُتَفَقًا عليه. هذه النسبية - التى هى فى الظاهر قوية الحجة - من شأنها ألا تخضع السلطة لأيَّة قاعدة أخلاقية، وهى تجيز تبرير أىٍّ ما يكون من سلطة. لكنْ فى الحالة العكسية التى هى التأكيد على أنه ليس من سلطانٍ إلا من الله - بالمعنى الذى يقصده توما الأكوينى - فعندئذٍ يكون التشديد على الأساس الطبيعى للسلطة، وعلى أن موضع الأصل المباشر لها هو ما يتطلبه العقل

الإنسانى. عندئذٍ فبفضل ذلك الأساس الإنسانى - لا رغمًا عنه - ينبغى له أن يكون فى الإلـــه التماس أصل السلطة وأساسها، فى أقصى مداه.

خامسًا: الأمة والدولة

فى رأيى أن هذا هو التفسير الذى يقدمه الأكوينى للبيان التقليدى القائل بأنه لا سلطان إلا من الله. وهو تفسيرٌ يبدو لى مُرْضيًا من الناحية النظرية، وإن كان من الواجب التساؤل عمّا إن كان هذا التفسير يتيح تبديد ما أبرزْته سالفًا من صعوبةٍ بشأن استحالة أولويةَ الأمة على الدولة. الأكوينى يستبعد أىَّ تدخُّلٍ مُتعالٍ فى العملية السياسية: إنما فى الطبيعة الإنسانية يجب العثور على الأصل المباشر للسلطة، مادام الإلـــه هو الأصل؛ بالوساطة لا غير. لكنْ هل يمكن من هذا المنظور كسرْ الحلقة المفرغة التى أوضحتها أعلاه؟ كيف يمكن فهم هذين الافتراضين السالفين المتبادلَين بين الأمة والدولة [لكى توجد الدولة ينبغى أن توجد الأمة، ولكى توجد الأمة ينبغى أن توجد الدولة!] والمستحيلَين من ثمة، إذ الأمة فى حاجةٍ إلى الدولة كى توجد كأمةٍ والدولة تتطلب أمة حقيقية كى توجد كدولةٍ عقلانية؟ وإذا أُخِذت التحليلات السابقة فى الاعتبار، فقد بات مستحيلاً من الآن فصاعدًا إدخال طرفٍ ثالث فى هذه الحلقة - من أجل كسرها - هو الإلـــه، فإن هذا الطـــرف الثالث سيَحْظُر جعل العملية السياسية موضع التفكير باعتبارها عقلانية وإنسانية.

لحلِّ هذه الصعوبة، سنجد الأكوينى مُستحدِثًا إيضاحًا رئيسيًّا - سبَقَت إشارتى إليه فى مستهل هذه الدراسة فيما هو سياسى - إذ يتخذ حُجَّةً من "الازدواج

فى تدبير الأشياء" duplex ordo in rebus [باللاتينية][1]. عند التأكيد على أن الأشياء فى آنٍ معًا منظمة فيما بينها وبالنسبة إلى الإلــه - وتطبيقِ هذا المبدأ على ما هو سياسى - فثمة تكون النتيجة إسباغ النسبية على الوجود السياسى. وهذا بفعل الإقرار بأن ما هو سياسىٌ، ضرورىٌ ولكنه غير كافٍ. عقلانية الإنسان وإنسانيته بأكملها، هما موضع الوساطة بفعل العملية السياسية. غير أنهما ليستا مؤسَّستَين - بالمعنى الدقيق لكلمة "تأسيس" - من قِبَل الإنسان [بل الإلــه]. هذه هى - فيما يبدو لى - فكرة الأكوينى فى عمقها. لقد شهدنا فيما سلف كيفية تعريف الأكوينى للصلات بين الشخص والمجتمع السياسى: الشخص يكون موضع الوساطة بفعل الوطن؛ لكنه إن كان موضع الوساطة على هذا النحو، فيجب أن يقال إن تعريفه يتم بالرجوع إلى حقيقةٍ تتخذ موضعها فيما يعلو ما هو سياسى، أىْ الإلــه. هذا المبدأ هو الذى يتيح للأكوينى حل هذه المعضلة التى هى - حاليًا - تواجهنا نحن.

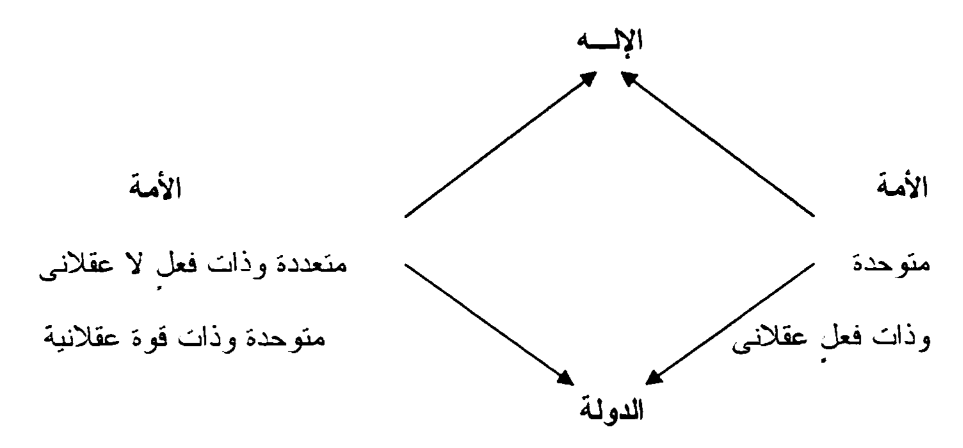
العملية التى بإتمامها يكتسب الجمع وحدته إذ يصير أمةً، أىْ باستجلابه دولةً وحكومة، هى عمليةٌ ينبغى لها - فى رأى الأكوينى - أن تقترن بنشوءٍ حقيقىٍّ للعقل. السلطة العقلانية - وهى الختام الواقعى للعملية السياسية - تجد أساسًا لها

---

(١) يميز الأكوينى بين "نظامٍ للأشياء فيما بينها" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية] و"نظامٍ للأشياء فى صلتها بالإلــه" *ordo rerum ad Deum* [باللاتينية]. والنصوص الأساسية التى أختصُّها بالتعليق فى هذا المقام، هى تلك التى فى "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الرابعة والتسعون. البند الثانى، والجزء الأول. المسألة الحادية والعشرون. البند الأول. الرد على الاعتراض الأول، والجزء الأول. المسألة الحادية عشرة. البند الثالث، والمسألة السابعة والأربعون. البند الثالث *S. T. Ia2ae, q. 94, a. 2 ; Ia, q. 21, a. 1, ad 2um ; Ia, q. 11, a. 3.*

فى الميثاقِ الاجتماعى، واضعِ العملية السياسية على الطريق. لكنْ إن أريد لهذا البيان – الذى يبدو بديهيًا – أن يضع حلاً حقيقيًّا للمعضلة التى تشغلنا، فيجب أن يضاف إليه أن على الميثاق الاجتماعى أن يرمِى إلى ما هو أبعد ممّا يبلغه على صعيد الواقع: يجب أن يكون هذا الميثاق الاجتماعى وساطةً لمقصدٍ يتجاوزه [يتجاوز الميثاق الاجتماعى].

أودُّ إيضاح هذا البيان بالغ الإبهام والعمومية، بعرضِى شكلاً بيانيًا ثالثًا للعملية السياسية. هو شكلٌ يبدو لى من إيحاء الأكوينى على الأصالة، ويمكن أن يقارَن بالشكلين السابقين؛ اللذين يؤدِّى كلٌّ منهما إلى مأزق:



الهدف من هذا الشكل البيانى هو الإشارة إلى أن العقل لا يُنشئ العملية السياسية من الـــمُستهل، واضعًا إياها على الطريق. إنما على العكس يسبق العقل العملية السياسية والمجتمع السياسى نفسه، لكنه يسبقهما وجوديًا لا زمنيًا. يكون تعريف العقل من حيث صلةِ الإنسان – ككائنٍ روحىٍّ – بالإلـــه، أو من

حيث انفتاحه عليه [بصفته تلك]. على نحوٍ ما كان يفرضه الشكل البيانى الثانى، تتأكد للإلـــه صفة مؤسِّس العقلانية؛ ومن ثَمَّ مؤسس السلطة السياسية بالوساطة؛ يظل ما هو سياسىٌّ شرطًا ضروريًّا لبلوغ العقلانية. بهذا المعنى فإن نشوء العقل متلازمٌ بنشوء العملية السياسية، وليس فى الإمكان أن يُوَجَّه إلى هذا الشكل نفس الاتهام - الذى وُجِّه إلى الشكل البيانى الأول - بأنه مجرد مظهر، ذلك أنه فى هذا المقام لا يوجد سالفُ افتراضٍ مُتَوَهَّم، لأسبقية وجود العقل على العملية السياسية؛ كعقلٍ جرى تأسيسه. إن كان للعقل وجودٌ سالف، فليس إلا بصفته مجرد قدرةٍ لما يدعوه الأكوينى "رغبة طبيعية" *desiderium naturale* [باللاتينية]. العقل ماثلٌ بالتمام والكمال، لا فى صورة واقعٍ فعلى، بل فى صورة نزوعٍ وامتدادٍ وفاعلية، لا يكون لإعمالـــهم إمكانٌ إلا بتوليد العملية السياسية. أبدًا لا يُحقِّق الإنسان - وهو العقلانى من حيث انفتاحه على الإلـــه - صلةً مباشرةً بالإلـــه. هذه الصلة ينبغى لها أن تكون موضع وساطة، وهذه الوساطة - الضرورية - ليست إلا العملية السياسية.

إذن فإن ما بِفِعْله يكون ما هو سياسىٌّ عقلانيًّا، هو كَوْنُه الوساطة الـــمُفعِّلة للعقلانية الإنسانية. هذه العقلانية هى - بالتمام والكمال - ختام العملية السياسية ونهايتها. إذن ففى إمكاننا أن نقول - على عكس ما بَيَّنَه الشكلان الأول والثانى - إنه ليس الزوجين الأمةَ والدولةَ اللذين يَفترِضان وجودًا سالفًا للعقل، بل على العكس إن العقل هو الذى يفترض وجودًا سالفًا للزوجين الأمة والدولة. فينبغى أن نقول - بالمعنى الذى أوضحتُه توًّا - إن العقل سابقٌ على ما هو سياسىٌّ، نحوًا ما. وهذا بما أن تعريف العقل هو أنه انفتاحٌ على ذلك الكُلِّىِّ الواقعى الذى هو الإلـــه. هذان الـــمظهران [العقل وما هو سياسى، من أمة ودولة وغيرهما] يفترض كلٌّ منهما الآخر سلفًا، ويحتوى كل منهما الآخر، ويتبادلان فيما

بينهما وساطة كل منهما للآخر، وهذا دون أن يوجَد بين القوة والفعل أيُّ تناقضٍ، بل تطابقٌ وتباينٌ فى آنٍ معًا. يتم انتقالٌ من العقل إلى العقل، هذا ما لا شكٍ فيه، ولكن عملية الانتقال حقيقية وواقعية؛ لأنه انتقالٌ من القوة إلى الفعل.

هذه الملاحظات تتيح فهم معضلةٍ تُلاقى باستمرارٍ فى الفلسفة السياسية، هى المعضلة التى دعَوْتُها فيما سلف "التباس العقلانية السياسية". العملية السياسية امتدادٌ صوب العقل، لكنها أبدًا لا تكون تامَّة العقلانية. هى عمليةٌ فيها يكتمل الإنسان، لكنه أبدًا لا يتوصَّل إلى وجوده فيها على نحوٍ إنسانيٍّ تمامًا ونهائيًّا. رغم ذلك فإنه فيما هو سياسيٌّ تتحقق – ككلِّيَّةٍ واقعية – المصلحة المشتركة للمجتمع بأكمله، ومن ثمَّ لكل إنسانٍ وللإنسان عامَّةً – عن حق – إن لم يمكن أبدًا أن تتأسس العقلانية تمامًا ونهائيًّا؛ وفى المجتمع السياسى تظل المصلحة المشتركة – هذه الكلِّيَّةَ الواقعية – مهمةً يتعيَّن استكمالها باستمرار، ودائمًا منقوصةً!!

إذن فقد بات فى إمكاننا أن نبين هذه الحقيقة، بالإشارة إلى أن هذه الكلِّيَّة الواقعية التى هى المصلحة المشتركة التى يستكمل تحقيقها العمليةَ السياسية – إذ بفعلها تستقر العملية السياسية نهائيًّا فى العقل المؤسَّس – ليس من طابعها المثول.. ليست هى تاريخية، بل ليست مرتبتها من بين المراتب الإنسانية: هى فى المحصلة النهائية حقيقةٌ متعالية. ومتى كان موضوع الحديثِ المصلحة المشتركة، يتضح أن لغتنا تعانى من الالتباس بشدة!! دائمًا تتبادر إلى ذهننا – تلقائيًّا – المصلحة المشتركة الماثلة.. مصلحة المجتمع – "بما يتطلبه الوطن" ***ordo civitatis*** [باللاتينية] – المستهدفة إرساء العملية السياسية وتبريرها، ولكن ما نفترضه حقيقةً هو مصلحةٌ مشتركةٌ متعاليــة، لأن الكلِّيَّة الواقعية الوحيدة الموجودة هى الإلــه. إلا أن الإنسان لا يمكنه تأسيس تلك الكلِّيَّة الواقعية: عليه أن يستهدفها بشروعه فى

تأسيس كليةٍ إنسانية، فيما هو ماثل. ما من شكٍّ كبيرٍ فى أن هذه المهمة مُقدَّر لها على الدوام الفشل، وإن كانت على الرغم من ذلك ضروريةٌ! فإن هذه المهمة هى الوسيلةُ الواقعيةُ الوحيدةُ المتاحةُ للإنسان كى ينتزع نفسه من خصوصيته، والمتاحةُ للـمُدرِك كى ينفتح على الكُلِّى. هذا هو ما يفسر تكرار الأكوينى - بلا انقطاع - أن المصلحـــة المشتـــركة هـــى [معًا] الإلـــه ومـــا يتطلبـــه الوطن *ordo civitatis* [باللاتينية]، وبلا [أىّ] تناقض [ينشأ عن هذه المعيَّة].

إذن فالوجود السياسى يستهدف تأسيس غايةٍ تتجاوزه، ولهذا السبب فهو - على الدوام - مُقدَّر له الفشل. لكن ما يبرر جهْد الوجود السياسى، هو أن هذه الغاية السياسية لا يمكن بلوغها إلا بتأسيس مجالٍ سياسىٍّ وتحقيقه. إذن فإن العملية السياسية هى - بالتمام والكمال - وساطةٌ ضرورية: الإنسان لا يبلغ الكلية الواقعية التى هى الإلـــه، إلا بتحمُّله تلك الـــمهمة الثقيلة التى هى تحقيق الإنسانية الجماعية لكل بنى الإنسان. بيد أن هذه الإنسانية الـــمُرتجاة تَجَشُّم [الإنسان] مهمةٌ لا متناهية، لا يمكن لإتمامها أن يتحقق إلا فى الإلـــه.

ليس سلطانٌ إلا من الله *Omnis potestas a Deo* [باللاتينية]: إذ يفسر الأكوينى هذا البيان ويُقِرُّه، فهو يكشف داخل العملية السياسية عن جدليةٍ تمضى من المظهر إلى الحقيقة. ما يُرتجَى فى الظاهر الماثل، لا يمكن تحقيقه إلا فى تعالٍ حقيقى. إن كان فيما هو سياسى فسادٌ أساسىٌّ ومُهلِك، فهذا الفساد قوامه الخلط بين ذلك التعالى الحقيقى وما يُعاش فى الظاهر. عندئذٍ تُختزَل المصلحة المشتركة إلى مجرد ما لها من بُعدٍ تاريخى هو على الدوام نسبىٌّ ومؤقت، وعندئذٍ يصير المجال السياسى مجال انغلاقٍ للإنسان الحى.

منذئذٍ فإن ما هو مُحبِطٌ فى العملية السياسية.. ما هو فيها من عجزٍ – شيئًا ما – عن تحقيق ما ترتجيه على الدوام من مصلحةٍ مشتركة، يكتسب العديد من المعانى. هذا الإخفاق هو المحنة الضرورية والمحتومة، التى ينبغى للإنسان اقتحامها؛ كى يَخبُر ما له من إمكان وما فى التاريخ من تَناهٍ. إنما فى هذه الخبرة – وفيها وحدها – يصير الإنسان قادرًا على المطلق، عندئذٍ يصير تاريخ السياسة مفتاحًا لتاريخٍ جَمَعَ بين الإنسان والمطلق.

خاتمة

على هذا النحو تنتهي مؤقتًا هذه القراءات لنصوص توما الأكويني، وقد تبدو أيُّ خلاصةٍ غير مجدية. أو بالأحرى إن الخلاصة الوحيدة التى يمكن أن أرجوها وربما آمل فى إمكانٍ فعليٍّ لتحقيقها، هى أن يتابع القارئ هذه القراءات بتأملاته الخاصة، وأن يجد فيها بدوره دواعيَ للتفكير وللحياة. وليسمح لى أن أقول مرةً أخيرةً ما سلف أن أوحيت به فى الصفحات الأولى من هذه الدراسة.

كان تفكير توما الأكوينى حبيس ثقافةٍ وعصرٍ نسيناهما، ذلك العصر وما كان فيه من ضروب التبيان واليقين، لم يكن عصرًا يشبه عصرنا بتاتًا. فى ذلك العصر وُجِد إنسان بلا إمكانٍ لكينونة، بدون إلـــه. كانت تلك الحقيقة "البديهية" تُعَلَّم، وتُعاش بعد محاولات، وفى معظم الوقت كانت موضع اعتقاد. فى ذلك الزمان عُدَّ ارتغابُ الألوهية مرجعَ الانشغال بالعقلانية، الذى كان فى ثقل انشغالنا نحن [بالعقلانية]، تلك الرغبة كانت ما يكاد يُرَى من نسيجٍ للوجود الإنسانى بأكمله. ومعنى هذا - على أرض الواقع - أن كل إنسانٍ يحيَا مع الإلـــه، أو مع أيٍّ ممّا يمكن من المعبودات أن يكون له إلـــهًا. وبميلاد العقل الغربى على عتبة الألفية الثانية، راح الإنسان يجعل مهمته نقض تلك المعبودات، وهذا بتصويره ضلالاً - لا نهاية له - فى أيَّة رغبةٍ فى غير الإلـــه؛ مستخدمًا تشبيهاتٍ كانت فى أغلب الأحيان "درامية"، وأحيانًا تبدو لنا "ميلودرامية"! بذلك تَبَلْوَر علمٌ للإنسان موضوعُه آخرةُ الإنسان.. موضوعه الخطيئة والثواب. وبدلاً من أن يكون قوام ذلك العلم التحليلَ العقلانى والموضوعى، كان قوامه وصفَ الأحوال النفسية، أو ذلك السرد

الــمُفترَض أنه تاريخى [من قبيل سِيَر القديسين *Hagiographie*]. عندئذٍ كان ما يواجَه به ضلال الرغبة [فى غير الإلــه] – ضلال الخطيئة – ذاك، هو المغامرة الجديرة وحدها بأن تُرتَكَب: حب الإلــه! وعندئذٍ كان علم الإنسان يغدو روحيًا أو لاهوتيًا، وما من شكٌ كبير فى أنه تَجلًى – فى أبهى مظاهره – فى مؤلَّفات [القديس "برنار" (١٠٩٠-١١٣٥) رئيس دير "كليرفو" **Bernard de Clairvaux** بفرنسا (١١١٣-١١٢٨)]. وكانت الفلسفة الوحيدة التى تغدو موضع تعليمٍ وتَقَبُّل، هى "فلسفة المسيح" تلك التى بجانبها تبدو فلسفة الإغريق مثل "نُتفةٍ اختلسها الشيطان"؛ على حد قول كلمنت السكندرى **Clément d'Alexandrie** فى مؤلَّفه "المجاميع" **Stromates**. كل فكرٍ بخلاف تلك الفلسفة [فلسفة المسيح] هو فكرٌ أجوف. وما للإنسان من خلاص – بل ولا من حقيقة – مادام مُفتقــدًا ذلــك الذى لا يمكنه بدونه أن يحيا ويفكر، بل ولا أن يتحدث. لا شك فى أن قوام عظمة ذلك الفكر وجاذبيته، هو فى الدقة التى يحدد بها تاريخ البشر وتاريخ كل إنسان، بما يؤسسه من تجاوز. هو فكرٌ ينتهى حيث يبدأ إهمال ذلك التاريخ، أو ما يمكن أن يكون من نسيانٍ لنفس ذلك التاريخ. ما يظل على الدوام مُفتقَدًا فى الوجود الواقعى للإنسان، هو المطلق؛ وإن كان مأمولاً فيه بيقينٍ وبوَجْد، فإنه ليس بعد ما يناله البشر سلفًا فى دورةَ العلاقات الاجتماعية، رغبة الإنسان فى الوجود باكتمال، هى جَعْل وجوده مرصودًا للإلــه، وليست بَعدُ عرفانًا بما هو متناه.

إنما فى ذلك العالم وفى تلك الثقافة، سيُدْرِج الأكوينى ذلك الذى كان من "عرفان" بالعالم وانتباه إلى التناهى؛ الذى سعت الدراسة التى حوتها الصفحات السابقة إلى الإحاطة به. إذ قرأ الأكوينى أعمال "الفيلسوف" [أرسطو] وأمعن فيها الفكر، فقد بدَّد حلمًا – دام آلاف السنين – للإنسان بتحقيق تواصلٍ مباشرٍ بالإلــه. القديس توما الأكوينى يكف عن اعتبار الإنسان ذلك الملاك الهابط، الخزيان من

بشريته التاريخية والذى كالـمُتَوَرِّط فى تلك المادة التى هى له البدن. فى مدرسة الأرسطى ألبرت الكبير، تعلم الأكوينى أن الوجود الإنسانى - بخلاف كَوْن الإلـه مرجعه - ليس نهبًا للعبث ولِلا معقول، وإن ظل مع هذا مرهفًا وفانيًا. لكن تناهِى الإنسان ذاك، إن كان موضعَ الإقرار والتَجَسُّم فهو بالمثل ما ينبغى للإنسان أن يغتنمه. ليس التناهى راجعًا إلى هبوطٍ للنفس فى البدن إثر نوعٍ من حادثٍ تاريخى لم يكن ممكنًا للإنسان الإفلات منه ولن يبرأ منه إلا بنعمةَ من الإلـه، على نحو ما كان يروقَ لمن يكررون تعاليم أفلاطون أن يُذيعوا. لدى الأكوينى أن الإنسان ليس ملاكًا منقوصًا لأن له بدنًا.. بدنًا يجعله يشتبك فى مخاطَرةٍ بالهبوط لا يمكنه أن ينجو منها إلا بفضل ذلك الإقْحام الذى هو الموت! الإنسان إنسانٌ، أىْ كائنٌ متناهٍ هو بدنٌ. "النفس هى فى البدن كمحتَويةٍ [إياه] لا كمُحتَواةٍ به": هذا البيان الصادر عن القديس توما الأكوينى فى "المجموعة اللاهوتية" - والذى سلف أن أبرزته [فى الفصل الثالث[١]] - يُجمِل على أتم وجهٍ تلك الثورةَ فى علم الإنسان؛ التى أوحى بها الأكوينى. وهى ثورةٌ ربما لم نستكملها نحن بَعدُ، بل ولا فهمناها، البدن هو فى النفس، و هو لها التحديد الداخلى والأساسى.

عندئذٍ يمكن القول بميلادٍ حقيقى لعلمٍ للإنسان، يكف عن أن يكون الوجه الآخر- الدامس - لعلم اللاهوت. وعندئذٍ لا يمكن للإنسان - على نحو ما وصف الأكوينى ظهوره، مستعينًا بأرسطو - أن يمضى من الذات إلى الذات، إلا بانفتاحه وتقبله فى إدراكه البدنى آخرَ غيره؛ هو العالم! لكى يوجد الإنسان يجب أن يمنح نفسه عالَمًا.. يجب أن يمنح نفسه للعالم ويصير هو العالَم. الإنسان هو - بطريقةٍ مُعَيَّنة - الأشياء جميعًا ***Homo est quodammodo omnia alia*** [باللاتينية]. لأن

---

(١) وفى أحد هوامش هذا الفصل. أ.ع.ب.

الإنسان ليس شيئًا، فيمكنه وينبغى له – فى حركة وجوده بأكمله – أن يصير كل شيء! عندئذٍ وليس قبله على الإطلاق، يمكنه أن يمضى إلى ذاته وأن يصير ذاته. تناهى الإنسان هو كيفية الوجود الوحيدة لكائنٍ ينبغى له أن يكون "فى العالَم"، لكى يكون ذاته![1]

هذا "الوجود (للإنسان) فى العالم"، يرى الأكوينى التعبيرَ الجوهرى عنه فى "وجودٍ للإنسان الآخر". بهذا [الوجود فى العالم] تتحقق الرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى. تلك هى الوساطة الـمُمَيِّزة التى تحقق ما يمكن وحده من تقارب – ليس خيانيًا – بالوجود وبالإلـــه.

لكنْ ثَمَّة – فى العملية السياسية مثلما فى جميع مجالات الوجود التى تشهد مكتشفات الإنسان واستثماره – يتعرف الإنسان على ذاته بأكثر بَعدْ مما فى سائر المجالات، باعتباره موضع تجاوز ما يؤسسه؛ إذ يجعل له وجودًا. فى الوجود السياسى – مثلما فى الديانة وفى الفن وفى الفكر ذاته – يطمح الإنسان إلى مثولٍ كُلِّى. هو يحلم بكيفيةٍ أخرى للوجود وللمثول، تتيح له وجودًا بنوعٍ من التوافق الناجح بوجوده الجوهرى. إلا أن الأكوينى يُعلِّمنا أن هذ الحلم حلمٌ قبيح، ينقلب كابوسًا إذا ما استُسلِم له. لن يمكن للإنسان بلوغ ذلك الأفق الذى يراه بازغًا أمامه.. لن يمكنه الخلود إلى السعادةَ العذبة التى بتواصلٍ داخل مجتمعٍ بَلَغَ السلامَ أخيرًا وتم تحققه [كمجتمعٍ مسالم] نهائيًا. ذلك الحلم بالفردوس، ينبغى العدول عنه؛ بمثلما ينبغى العمل – فى المجال المفتوح الذى لذلك الأفق – على تغيير الواقع اليومى. كل ما فى هذا التجاوز الذى يُستبصَر ويفتح الأفق، هو ما يبشر به من أن

---

(١) هذا ما خالفه فى القرن العشرين الفيلسوف "الوجودى" الألمانى مارتن هيـــدجر، مرتئيًـــا أن وجود الإنسان "فى العالم" تمييعٌ لوجوده فى ذاته! أ.ع.ب.

وضعنا ليس بلا حل. ما وَضْعُنا إلا التماسٌ لعالَمٍ جديد سيكون - أخيرًا - عالــمًا إنسانيًا على الأتَمّ. وهذا الالتماس واجبٌ على الإنسان! عندئذٍ -وليس قبله على الإطلاق - سيستطيع الإنسان.. سيستطيع كل إنسان، أن يضطلع - بجهد العدالة ذاك، الذى هو التعبير الأوحد والأرفع عن كونه مرصودًا للإلـــه - بتلك المهمة؛ التى هى مهمة العالم.

المؤلف فى سطور:

إيف كاتان

أستاذ الفلسفة بجامعة "كليرمون فران" بفرنسا، متخصص فى فكر العصر الوسيط وفى فلسفة الأديان، وهما موضوعان نشر له فيهما العديد مما كتبه من دراسات. من أبرز مؤلفاته: "دراسة للبرهان الوجودى لدى القديس أنسلم". سنة ١٩٨٧. شارك فى مؤلف عن صورة الملائكة فى العصر الوسيط، صدر فى باريس سنة ١٩٩٩. فى مؤلفاته" رسالة مختصرة فى الوجود المسيحى" و"كيف نعرض للفلسفة؟" و"الميتافيزيقا والدين" والصادرة جميعها فى باريس بين سنتى ١٩٩٣ و ١٩٩٧.

المترجم فى سطور:

أحمد على بدوى

عمل باحثا بـمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ومُشاركا بنتائج أبحاثه فى إصدارات المؤسسة: الأهرام اليومى.. عدد الجمعة، والملحق.. "الطليعة".. "الشباب وعلوم المستقبل".. الأهرام ويكلى..

من ترجماته:

- "فقرات الرأس الذهبى": ترجمة عن الفرنسية وتقديم (لمقاطع شعرية من مسرحية "بول كلوديل" ***Tête d'or***). رسوم حسن سليمان. نشرة محدودة العدد (مائة وعشر نسخ) على نفقة المترجم، سنة ١٩٨٤.
- "رحلة فى آخر الليل": ترجمة عن الفرنسية وتقديم (لرواية "لويس فردينان سلِين" ***Voyage au bout de la nuit***). وتواكَب مع صدور الترجمةِ، افتتاح واضعِها إسهاماته فى "الهلال" ببحثٍ عنوانه: "رحلة فى آخر ليل باريس". عدد يناير سنة ٢٠٠٦.
- "القلعة: ترجمة عن الفرنسية وتقديم (لنص "أنطوان دى سانت إكسوبري" – الأدبى الـمُطَوّل – ***Citadelle***). وتواكَب مع صدور الترجمةِ، إدراجُ واضعِها بين إسهاماته فى "الهلال" بحثًا بعنوان "أنطوان دى سانت إكسوبري، من الأمير الصغير إلى الأمير الأخير". عدد مايو ٢٠٠٧.

- "النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث": ترجمة عن الإنجليزية وتقديم (لكتاب ***Women and Gender in the Modern Middle East*** لمجموعة من الباحثات فى علم الاجتماع)، عن "المجلس الأعلى للثقافة المصرى" (فى إطار المشروع القومى للترجمة). وهذه الترجمة أعيد نشرها فى "منتخبات مكتبة الأسرة". وتواكَب مع صدور الترجمةِ، إدراجُ واضعِها بين إسهاماته فى "الهلال بحثًا بعنوان "هى بعيونٍ غربية". عدد مارس ٢٠٠٨.
- "الذرّة الاجتماعية": ترجمة عن الإنجليزية وتوثيق (لكتاب عالم الفيزياء الأمريكى "مارك بوكانان" ***The Social Atom***)، تقديم د. حامد عمار. وهذه الترجمة أعيد نشرها هى الأخرى فى "منتخبات مكتبة الأسرة". وتواكَب مع صدور الترجمةِ، إدراجُ واضعِها بين إسهاماته فى "الهلال" بحثًا بعنوان "انتصار العلم". عدد أغسطس ٢٠٠٨.
- "سارتر": ترجمة عن الإنجليزية وتوثيق (لكتاب الأستاذة – بجامعة "أكسفورد" – "كاثرين موريس" ***Sartre***)، عن المركز القومى للترجمة وتواكَب مع صدور الترجمةِ، إدراجُ واضعِها بين إسهاماته فى "الهلال" بحثًا بعنوان "ثوار ومفكرون". عدد مارس ٢٠٠٩.

التصحيح اللغوى: محمد الشربينى

الإشـــراف الفنـــى: حســـن كامـــل